ロイド精神分析學全集

595-185
1200501527360
95
185

自我とエス
トーテムとタブー

部八重吉譯
馬完治譯

精神分析學研究所

陽堂

フロイド精神分析學全集

第七卷

自我とエス
トーテムとタブー

矢部八重吉譯
對島完治譯

精神分析研究所

春陽堂版

ジクムンド・フロイド
（一九〇九年）

595-185

譯者序文

精神分析的概念は、最初は區劃的に說かれ、次いで經濟的に述べられ、そして最後に動的に解かれてゐる。區劃的說明に依ると、先づ精神作用を意識面の働き、前意識の働き、無意識の働きと云つたやうなものに區分し、その各區分內の特質及び區分外との各關係を論じてゐる。例へば無意識の働きが意識面に現はれ、それが覺知せられるに至るまでの過程や條件等が區劃的卽ち空間的關係で示されてゐる。そして、精神分析學說の根本義である抑壓の觀念が『心理檢閱』と云つたやうな甚だ比喩に近い假想で與へられてゐる。此れに基いたフロイドの著書中、代表的のものは『夢の註釋』(フロイド全集第一卷、大槻憲二氏譯)である。經濟的論述に依ると、區劃的意識面及前意識の働きは現實原則卽ち苦感に基いた働きであり、無意識の働きは快感原則に基いた働であると云ふ事を主として思索が進められてゐる。此の所說に基いた代表的著書は『快不快原則を超えて』(本全集第四卷、對馬完治氏譯)であらう。動的解釋に依る概念はどう云ふものであるかと云ふに、此れに依つて、精神分析前期の他の心理學の『無意識』若くは『潛意識』的概念とは極めて明瞭に區別し得られるところの『無意識』の概念を精神分析學者に與へる事が出來たのである。意識出來ない、卽ち覺知出來ないやうにな

つた心の働きは、注意力とか集中力とか云ふものが乏しくなつた爲め意識の圏外に脱漏したものでなく、全く積極的な働きが示されて、注意力、集中力の働きの如何に拘はらず覺知出來る事から妨げられてをるのである。無意識の働きは可なり力が籠められてをる。換言すれば、リビドーの纏綿が强く起つてをる。そしてその覺知を强へられつゝあるが、此れに對する防禦手段として、反對に働く力が示されるのである。此れが卽ち『逆纏綿』と云ふ概念の基礎となつたのである。『逆纏綿』は抑壓を支持する力となるものである。斯樣に力と云ふ事に重きををいて解釋を試みる場合、此れを動的見地にようた概念と云へるであらう。リビドーの觀念は玆に初めて明らかになつたのである。そして分析の技法は、單に抑壓の抵抗を破つて、無意識の働きを意識面に引出すと云ふ催眠的時代の手段から今は一步を進めて、リビドーの操縱法となつたのである。精神作用を動的見地から見る事に依り、フロイドは區劃的區分以外に玆に更に新らしき區分法を發見した。それは『自我』『超自我(若くは理想自我)』及本能の力、卽ちリビドーの貯藏庫である『エス』との區分である。尙ほ幼兒の同一化から起る『理想自我』に關しては、既に『集團心理と自我の分析』(一九二一年出版本全集第三卷、長谷川誠也氏譯)で說述されてある。それ故に玆に譯出した „Das Ich und das Es" (一九二三年出版)は前者の出版以來期待されてをつたものである。

『自我』の内に分化された部分を認め、そしてその大部分がまた無意識のものとなり得る事を假定して此れを『超自我』と呼んだフロイドは、既に其の著 "Totem und Tabu" (1925) に於て、父祖の代償であるトーテム動物を犠牲にし、此れを屠り、その肉を食ふと云ふ儀式的場面の内に物的同一化の願望を認め、此れを非物的即ち精神的同一化の先驅と看做してゐる。斯くして食人風習は元來食慾を滿たす爲めでなく、犠牲にされた動物をその食者の内側に取込み、その肉體の特質を獲得しようとするのが主意であり、此の願望は今尚我々の無意識にあつて、無意識の『エス』は我々の幼兒時代に於て此の食人願望を非物的に必ず滿たすのである。と云ふのは、『エス』は外界にリビドーを向け、その對象を漸次取込み、それと同一化する事に依り、『自我』を發達させる。斯く發達した自我の部分で、父母（若くはその代表である父）を同一化したものが即ち超自我であるとすれば、超自我は內界即ち精神界に宿つた父母であると云はれよう。父母は幼兒の腦裡に印した全智全能者であり、此の心像が外界に投出されて、外界の存在であるかの如くに想像されたものが即ち神佛の信念の基礎である。この結論は『トーテムとタブー』の神の本體がトーテム動物即ち父であると云へる言葉に完全に適合するのである。斯くして『トーテムとタブー』は『自我とエス』の先入概念であり、後者は前者の更に深く進められた思索の一つと見られるであらう。

譯者序文

昭和七年一月

東京に於て

矢部八重吉

對馬完治

目次

目次

自我とエス

矢部八重吉譯

序

次に述ぶる論は、一千九百二十年余の著「快不快原則を超えて」„Jenseits des Lustprinzips" に於て、發表したる思想を繼續したものである。余は其際述べた如く個人的にはこれに對して一種の好意的の好奇心と云はるべきものをもつてゐたものであつた。次項はこの思想を採用し、これを精神分析の觀察によれる種々なる事實と結合させ、その結合によつて新しい結論に導かむと試みたのである。然し生物學上より更にそれ以上の新しい貢献を受けてゐない、從つて「快不快原則を超えて」よりも更に精神分析に接近してゐる。本論は、思索といふよりも寧ろ綜合といふ特質を持つてをり、高い目的を持してゐるやうである。然し乍ら余は本論が極めて粗笨に終つてゐる事を承知して居り、又この考慮に於ける制限を認めることに滿足せざるを得ない。

同時に本論は從來精神分析がその對象として取扱はなかつた事物に觸れてゆく。そして非分析者或は分析を放棄したる以前の分析者から提出された多くの理論に接觸することは避け難い事である。余は爲に他の研究者に對して影響を蒙つてゐる事を承認するものであるが、然し今度の場合には何等の恩惠に對して義務を負つてゐないことを感じる。若し精神分析がこれまでに十分なる考慮をも與へな

かつた或物があつたならば、それは決してその仕事を等閑視し、或はその意義を否定しようと思つたが爲ではない。それはむしろ或る一定の道を探求しつゝ、未だ猶深く進展しなかつたが爲めである。然して最後に、これらの或物が今此處に追求されたのであるから、それは他の見地に現はれるよりも精神分析の見地には異つた形で、現はれるであらうと思ふ。

第一章
意識及び無意識

この冒頭の章に於て述べむとする事は、別に新しいことではなく、從つて嘗て屢々述べた事ではあるが、それを此處に繰返さざるを得ないのである。

精神生活を分つて意識と無意識とにする事によつて、初めて精神分析學の根本が設定され、これによつて、屢々重要であるだけそれだけ普偏的である病的精神作用を理解する事が出來、此れの作用を科學的に綜合することが出來るのである。云ひ換へれば、精神分析學では精神の本質が意識であるとは考へてゐない。却つて意識は精神の一固有性たるのみで、それが他の固有性と共に存在し或は然らざる場合があるとしてゐる。

心理學に興味を持つ人々が總て本書を讀むと假定するならば、その讀者の一部は、既にこの論點で停止して、これより先に進まないだらうといふ事を余は豫想するのである。何となれば、此處に精神分析學の最初の試金石が横はるからである。哲學的に敎へられた多くの者にとつては、意識されない

精神があるといふ思想は不可解であつて、それは不合理であり且つ論理學で簡單に駁破さるべき程である。余は思ふに、それはこれが了解に當つて必要なる催眠現象と夢との心理作用——病的現象を全く除きたる——を彼等が研究しなかつたが爲めである。彼等の意識心理學では夢と催眠との問題を解釋する事が出來ないのである。

意識とは直接且つ確實なる知覺に基いた純粹の叙述的の術語である。經驗によれば精神的要素、例へば觀念の如きは通常永くは意識されないのである。意識といふ狀態は主として一時的であるといふことが特徴であつて、今意識せる觀念は次の瞬間には最早意識されないのである。但しそれは容易に齎される或る一定の狀態の下に於てのみ再び意識されるのである。その間に觀念が如何なるものとなつて存するかは不明であるが、潛伏してをつたものとは云ひ得るのである、と云ふのは、それが隨時に意識に上り得るものであると吾人は知るのである。然し又それが無意識であつたと稱しても正しい云ひ方である。こゝでいふ無意識とは、隨時に意識にあり得る潛伏性のものといふ事と同じ意味である。然し哲學者は吾人に向つて抗議するであらう。曰く『否、無意識といふ術語は此處では使はれない。觀念が潛伏狀態にある限りは、それは全然精神的要素とは云はれない』と。我々がこの事に就いて彼等に反對したとて、言葉の論爭に導くのみであつて何等の獲る處はないのである。

我々は然し精神界に於ける動的見地が一つの役割を果すといふある經驗によつて、他の道筋を經て無意識の術語或は概念に達したのである。卽ちそれは極めて强き精神的過程或は觀念が存在し、――此處に初めて量的の卽ち經濟的の要素が考慮されてくる――この觀念は他の普通の觀念の如く、總ての結果を、觀念そのものが意識される事なしに、（順次に觀念として意識され得る結果をも含み）精神生活の中に及ぼす事が出來るものと假定せねばならぬ。旣に屢說明された事を此處で再び繰返すとは不必要であるが、この點が精神分析の理論が蹈み込む道筋となるのであつて、それは一定の力が反抗するが爲めに斯かる觀念が意識し得ざるに至ると假定すれば可いのである。さもなければこの觀念は意識されるものでありそして明かに精神作用として又認められる他の精神的要素と殆んど變つてゐないことが知られるのである。精神分析の技巧によつて反抗する力を除去して當該觀念を意識せしめ得ることを發見したのは、この理論を益强固なものに爲すに至つたのである。この觀念が意識的になる前の狀態を吾人は抑壓 Verdrängung と稱してゐる。又抑壓を齎らし且つこれを支持する力は、分析の際に我々には抵抗 Widerstand として認められるのである。

かくして我々の云ふ無意識の槪念は、抑壓の理論によつて學ぶことが出來る。抑壓されたものは我我にとつて無意識の原型である。然し我々は二種の無意識を認めてゐる。卽ち潛伏性のもので、但し

四

意識になりうるもの、及び抑壓されたもので、尋常の方法では意識になり得ないものとである。我々の精神界の動的見地に於ける觀察では術語又は叙述に對して影響を及ぼさないでは措かない。潜伏したものは叙述的にのみ云ふ場合では無意識的であるが、動的の意味では然らずして、これを前意識的 Vorbewusst と稱してゐる。無意識的といふ用語は動的に無意識に抑壓されたものに限つて使ふ。その結果我々は今三つの術語即ち意識、前意識、無意識を持つことになるが、それ等は最早純なる叙述的の意味ではないのである。前意識は無意識よりも遙かに意識に接近して居ると我々は考へて居り、又無意識を精神的と稱したが爲めに、潜伏せる狀態にある前意識は尚更容易に精神的のものと考へられるものである。併し我々は何故に哲學者と提携せずして前意識並びに無意識をして故意に意識的精神より區別しようとするか。哲學者は然し前意識並びに無意識を類似精神の二つの種類或は層として叙述しようと我々に提案するであらう。斯くして協調を保たうとするのであらう。然しこれには結果としてその表現に無限の困難が生ずるであらう。且つこの假想精神が他の總ての點に於て精神的と認められたものと殆んど一致するといふ唯一の重要なる事實が、一つの偏見によつて背後に驅逐されるであらう。この偏見はこの精神系統又はその最要な部分を知らなかつた時代以來存在したものである。

叙述的の意味では二種の無意識が存在し、力學的意味では唯一つが存在する事を忘れないならば、

我々はこの三つの術語、意識、前意識、無意識をもつて安心して進み得るのである。この區別は解説の多くの場合には無視する事が出來るが、其他の場合には缺くべからざるものである。我々はこの無意識の二重の意味に稍慣れて、これを好適に處理し得た。余が知り得る限りでは、この不明瞭さの存する事は免かれ得ない事である。意識と無意識との區別は結局するに肯定或は否定をもつて解答すべき知覺の問題である。且つ知覺自からの仕事は、何故に知覺され或はされないかの理由を我々に語らないのである。動的基礎に據る實際の現象が曖昧に表現されるといふ事に就いて何人も苦情を云ふ事は出來ない。[2]

註 （一）「無意識の概念に就ての註解」(Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre, 4.Folge) 參照。――無意識の批判に於ける新傾向は此の際考慮される價値を有してゐる。多くの研究者は精神分析の事實を否認しないが、然し無意識を肯定しようとは欲しないのであつて、意識も亦――現象としての――その強度や明瞭度の凡ゆる程度を示してをるといふ爭ふべからざる事實の助けによつて、困難から逃かれようとしてをる。その爲め次の如き一つの主張を作つてをる。それは極めて活潑な鋭敏な確實な意識である處の觀念がある如く、我々は他方に又微弱な殆んど意識されないやうな觀念を經驗する。而して最も弱く意識されたものに對して精神分析は無意識といふ不當なる名稱を使用せむとしてをる。然しそれは無意識的であり或は『意識の裡にある』もので、それに十分なる注意を向くるならば自ら

完全に且つ强度に意識的になり得るものであると論じてゐる。

斯かる因習或は感情的要素に基づける問題を決定するに、それが論爭によつて影響され得る間は、これに次の如き註解を添へる事が出來る。曰く、意識の明瞭度に關する論議は何等の決定的のものではなく、最早證明價値を有しないことはこれと先づ類似した次の論の如くである。即ち「照明には色々段階があつて極めて眩ゆく輝いてゐる光からほの白く明らめる薄明に至るまでの程度がある。それ故に暗黑は全然存在しない」。或は「生命力には色々の程度がある。それ故に死は存在しない」。この論は或る種の場合には有意義であるが、實際的には價値ないものである。この論から例へば「故に燈火をつける必要がない」とか「故に總ての生物は不死である」などといふ結論を引出してみると、それが明かに判る。且つ又意識の領分中に氣付き難きものを包括して了ふ事は、精神作用に於て我々が有する直接なる且つ確實性を有する自覺を徒らに弄ぶに過ぎないのである。毫も知覺されてゐない意識などとは、余には無意識の精神といふよりも遙かに不合理のものに見えるのである。結局、氣付き難きものを無意識と同等に見るやうな事は、その動的關係を無視した事に基いたもので、その關係は精神分析的見解を作るに於て決定的要素であつたのである。何故なれば是に當つて二つの事實を無視してゐるからである。第一に斯かる氣付き難きものに十分に注意を向ける事は極めて困難であり非常なる努力を要すること、第二に若しそれが出來たとしても、以前の氣付き難きものが今は意識からは認められずして、却つて屢々全く異つて或は反對に見えて、意識から適時に否認されるといふことである。それ故に結局精かく無意識を認むる事を欲せず、殆んど又は全く氣付き難きものを採用することは、

神作用と意識とは同一のものとの決定が最後のものだと強調したその強調表現に過ぎないのである。

併しながら精神分析の仕事を更に續けてゐる間に、この區別はまだ不徹底で實際的には不十分である事が證せられた。さう考へられた事實は多數あつた。が、決定的のものは次のやうなものである。

各人に於ては精神的過程の統一された一組織があるといふ觀念を我々は作つてゐる。それはその人の自我と稱するものである。自我は意識を含み、又運動性の通路、即ち亢奮を外界へ解放する通路を支配してゐる。即ち心の一部を構成してをる自我は心自からの總ての構成過程の調節を行ひ、又夜間に於ては就眠する。が然し其際に常に夢の檢閲を司る處の精神的權威者である。抑壓はこの自我から生ずるもので、この抑壓によつて或種の精神行程は意識から隔絶されるのみならず、他の提示や活動の種類からも隔絶されるのである。斯く抑壓のために除外されたものは、分析によると自我に反對したものである事が判る。分析の仕事は即ち抑壓されたものに對して自我が現してゐる抵抗を除去するといふ事になるのである。我々は患者を分析してゐる際、或る仕事を與へる時に患者が困難に陷るのを見受けてゐる。これは彼の連想が抑壓されたものに接近して來ると連想が中斷して仕舞ふからである。我々は此時患者にそれは抵抗の支配を受けてゐるであらうと告げるが、患者はそれに就いて少しも判らない。現に彼に抵抗が作用してゐることを自身の不快感から推測し得ても、それは何ものであ

るべきか、又如何に言ひ現はすべきかを知らないのである。然しながらこの抵抗は彼の自我から發し、その自我に屬せることは確實なことであるが故に、我々は豫想外な狀態に直面する譯である。我々は自我そのものの裡の何ものかに逢着した。それは又無意識なものであり、恰も抑壓されたものの如く振舞ふものであり、換言すれば自身で意識されることなしに强き作用を示し、又それを意識せしめむが爲めに特殊の方法を要するものである。實際に分析を行つた經驗に從へば、若し我々が使ひ馴れた表現方法を固守して、例へば神經症は意識と無意識との葛藤に歸せしめむとするならば、無限な朦朧と困難とに陷入るのである。それ故に我我はこの對立の代りに、精神生活の組織的關係を洞察して得た處の對立を設けねばならないのである。それは組織立てられた自我と、自我から聯絡を絶たれて抑壓分離されたものとの對立である。(一)

註（一）「快不快原則を超えて」參照。

然し乍ら我々が無意識に關する概念は斯く觀察した結果からして、更に意味深いものとなる。動的の觀察は我々に第一の訂正を爲させ、精神組織の洞察は我々に第二の訂正を爲させたのである。無意識は抑壓されたものと一致してゐないことを我々は認める。抑壓されたものは總て無意識であると云ふのは正しいことだが、然し無意識は總てが抑壓されたものではないのである。自我の一部分も無意

識であることは確實である（如何に自我の重要部分が無意識であるかといふ事は神ならぬ身には知れない）。且つこの自我に屬する無意識は前意識といふやうな潜伏性のものではない。潜伏性とすれば、意識的にならずしては活動をなし得ないし且つ意識的になすには大して困難を要さないことになるのである。かくの如くにして我々は抑壓されない第三の無意識を假定すべき必要に到つたならば、無意識の特質が我々にとつて意味を失ふに至ることを許さねばならない。そして無意識は多義的な性質となつて、我々が無意識を好んで利用し、遠大の且つ不可避の結論は得ることが出來なくなるのである。然し我々はその特質を無視せざるやうに戒めねばならぬ。何となれば結局意識的か否かの本質は深奥心理學の暗黑を照らす唯一の光明だからである。

第二章

自我とエス

病理的研究によつて我々の興味は專ら抑壓されたもののみに集中し過ぎた。自我も亦辭義通り無意識であり得るといふことを知つてからは、我々は猶一層自我といふものに就いて知りたいのである。從來の研究は、意識或は無意識の特徴を唯一の指示としてをつた。處が遂にはこの特徴は如何に不明瞭的なものであるかを知つたのであつた。

併て我々の知識は總て常に意識の範圍に限られてゐる。無意識の知識といふものも亦我々がそれを意識的にすることによつてのみ得られるのである。然し待てよ、それは如何にせば出來るのであるか。意識的にするとは、それは果して何ういふ事を稱するのか、何うしてそれが爲されるのか。

我々はそれに對して何處より着手すべきかは既に知つてゐる。意識は精神裝置の表面であることは述べて置いた。云ひ換へれば、空間的に外界に最も近接してゐる處の機能としての區劃を意識と稱したのである。しかのみならず空間的に云ふ事は、機能の意味のみならず却つて此の場合には解剖學的

の意味をも有してゐるのである。我々の研究も亦この知覚される精神装置の諸過程を出發點とせねばならぬ。

註（一）「快不快原則を超えて」參照。

外界より受ける知覚（感覚器知覚）及び内部より受けるもの即ち感覚及び感情と稱するものの知覚は總て初めから意識的である。しかし我々が大體――漠然と且つ不正確に――思考過程として總括し得る過程の、その内的諸過程に就いて言ふ時、それは何か装置の内部に於て行ひ精神エネルギーの轉移として行動への途に横はる心的過程を示してゐるのである。そして此れは表面へ進み來つて、その結果意識を生ずるのであらうか。或は意識が装置の方に來るのであるか。この問題に吾人が精神的現象の空間的即ち局所的の觀念を眞劍に肯定しようとするならば、その際に遭遇する困難の一つであることを知るのである。この兩者の可能性は等しく考へられない事であつて、こゝには何か第三のものが存在せねばならない。

余は曾て他の場所に於て、無意識及前意識の觀念（思考）の實際的差異は次の如く假定した。即ち前者は認められずに存する或る材料に關係してゐるが、後者は此の關係以外に言語心象と結合してゐることである。このことは前意識と無意識との兩組織の特徴を、意識に關係せずして研究する最初の試み

である。「如何にして或物が意識的になるか」の問題を更に有利に云へば、「如何にして或物が前意識的になるか」である。その答は「その或物に該當せる習語心象と結合する事によつて」と云ひ得るならん。

註（一）『無意識』國際精神分析學雜誌一九一五、第三卷（及び神經學小論集）

この習語觀念は記憶の殘滓であつて、嘗ては知覺されたものであり且つ總ての記憶の殘滓の如く再び意識的になり得るものである。我々が猶續いてその性質を述べる前に、新しき發見の如きものが浮んで來る。曰く、嘗て一度意識的に知覺したもののみが意識的になり得ること、及び内部より生ずる何物にても（感情以外の）意識的にならむとするものは、それ自身を外部からの知覺に轉換しようと試みなければならないことである。これは記憶の痕跡によつて可能になる。

記憶の殘滓は、知覺意識の區劃に直接に隣接せる區劃の内に含まれてゐるものと見做されのである。その結果として、記憶の殘滓に關するエネルギーの緊縮は、知覺意識の要素へ容易に侵入する事を得るのである。斯う論じて來ると、我々は此處に幻覺といふ事を思ひ出す。これと同時に、最も歷然たる記憶と雖も、常に幻覺及び外界から生ずる知覺とは區別され得るといふ事實をも追憶する。又我々は記憶が復活される時に當つては、記憶の區劃に於けるエネルギーの緊縮はその働きを持續するが、知覺と區別する事の出來ない幻覺は、エネルギーの緊縮が記憶の痕跡から知覺の要素に侵入し來るの

みならず、更にその全部がそこに侵入してしまうと云ふ事から起る事も考慮するのである。

言語の殘滓は、元來聽覺的の知覺力から轉來するものである。卽ち前意識區劃は恰も一の特別感覺の叢淵の如きものである。言語の心象中の視覺的要素は二次型であつて、それは讀書から生ずるのである。故に此處では除外して置く。その結果、言葉が構音的心象となつて、聾啞者以外は總て補助役割をなしてゐる。故に言語の本質は、嘗て耳にした言語の痕跡に外ならぬのである。

我々は恐くは問題を簡略にせむとして、視覺的記憶殘滓の主要さを等閑にしてはならぬ。(視覺的殘滓とは言葉ではなく實物(形)の殘滓である)。又は視覺的殘滓に逆戻りする事によつて、考慮の過程が意識になり得るといふ事及び多くの人は此の方法を好都合の方法としてゐる事を否定してはならぬ。ヴァレンドンクス(J. Varendonck)の研究による「夢及び前意識の瞑想の研究」は、この視覺的考慮の特質に關する觀念を我々に與へて吳れる。意識的になし得るものは、一般に考慮の具體的題目に限るといふ事を我々は知つた。そして此の具體化による題目中の種々なる要素間の關係は、特に考慮の性質を帶びてゐるもので、視覺に表現されることが不可能である。それ故に、圖畫によつて考慮する事は、意識的になる事の頗る不完全な方法である。斯かる方法は、言語に於て考慮するよりも、寧ろ無意識の過程に近いもので、個人發達竝びに種族

發達の過程に於て更に一層原始的である。

我々の本論に歸つて述べよう。若し斯くの如く言葉による考慮は、無意識であるものを前意識にする方法であるとするならば、如何にして抑壓されてあるものが(前)意識的にされるかといふ問題は次の如くに答へられるであらう。曰く、それは我々が前述した種類(即ち言語)の前意識的連鎖が分析的仕事によつて供給されることによつて爲されると。斯くして意識はその箇所に殘るのである。然し無意識は意識の方に上つて來るかと云ふと、それは然らずである。

外界の知覺と自我との間の關係は極めて明瞭であるが、內側の知覺と自我との關係は特別の研究を要する。此處に我々は再び疑念を生ずるに至るのである。それは、果して意識の全體を單に表在的知覺意識區劃に限られたものと見做して正當であるか否かである。

內部よりの知覺は種々雜多にして、且つ精神作用の最深層より生ずる過程の感覺を與へる。これらの感覺及情緒に就いては未だ精細は知られてゐない。これに就いて我々が持つてゐる好適例は快不快感に屬するものである。この感覺は外界より生ずる知覺に比して更に基礎的であり原始的であつて、これは意識が混沌せる時にあつても知覺を生じ得るものである。余は此種の知覺は非常なる經濟的意義と超心理學的基礎を有する事に就いて余の意見を既に發表した。これ等の感覺は外界の知覺の如く

に多方面より生じ、且つ異つた方面から同時に來襲し、そして異つた或は反對した性質を帶び得る場合もある。

快感の感覺は、その中に何等の固有の强迫的性質を帶びてゐないが、苦感はこれに反して高度にその性質を帶びてゐる。卽ち苦感は變化を要求し、解放を要求してゐる。我々がこの事をもつて、苦感はエネルギーの鬱結の亢進であり、快感はその低下であると解釋した所以である。快感苦感の形に於て意識になり得るものは、心的作用に於ての未決定の量的及び質的の意味を帶びてゐることとするならば、この要素は直接その箇所で意識的になり得るものになり得るものであるか、若しくはこれに先立ち知覺區劃に送達された時に意識になり得るものであるかといふ問題が生じて來る。

臨床的經驗では後者に傾く。これの示す處によると、この未決定な要素は恰も抑壓された衝動の如く振舞ふのである。それは自我にこの强迫性を覺られずに驅逐力を示してゐるのである。この强迫性に對して抵抗が生じ、解放反應に對する閉鎖が示された時、始めてこの未知の要素は苦痛として意識になるのである。これと同樣に肉體的必要より生ずる緊張も亦無意識になり得る。尙外界知覺と內部知覺との中間物である肉體的苦痛は、その源泉が外界より生じても恰も內部の知覺の如くに作用するのである。それ故に感覺や感情も亦知覺區劃に達する事によつてのみ初めて意識になり得るといふ事

は爭はれぬ事實である。若しその途中に於てその進路が閉塞された時には感覺としては現れない。たとへそれに相當する未知の要素は、感覺となつたと同樣な形に於て存する場合でも然うである。斯くして我々は簡略的で又全然正しい仕方ではないかも知れぬが、所謂無意識受感性といふ言葉を用ひてゐる。これは等しく正確ではないが無意識觀念といふ語と一致せしめむが爲めである。實際にこの二つの差はこれである。卽ち無意識觀念はこれを意識的にせむが爲めには連鎖を作らねばならぬ。然るに感情の場合にはこれが直接に傳達されるが爲めに、仲介を要しない。換言すれば意識と前意識との區別は感情の場合には全く無意味である。卽ち前意識の過程は此の場合不必要である。感情が言語の心象と結合されてゐる場合と雖も、之が意識になるといふ事は此の結合の結果ではなくして、直接に意識になり得る性質を有するものである。

言語心象の役目は此處で初めて明白となる。卽ちこの心象の仲介によつて、內部の考慮の過程が、初めて知覺となり得るものである。それは恰かも總ての知識は、その本源は外界の知覺に基くといふ解說の證明の如くである。時とすると考慮の過程のエネルギーの超過轉縮が起る。この場合には考慮が文字通り知覺され、恰かも外界から生じたかの如くである。その結果これは眞實であるやうに認められる事がある。

内外の知覺と表面的知覺意識區劃との間の關係を明かにした後、我々は更に自我の觀念を作ることが出來る。自我は明かに知覺區劃を核として其處から出發し、記憶の殘滓に鄰接せる前意識を包含してゐる。然し前述の如くに自我も亦無意識たり得るものである。

余はある著者が個人的動機からして「純科學の峻嚴さに全然無關心である」と徒勞なる言ひ張りをしたその提案に從ふときは、非常に有利であらうと考へる。それはグロッデック氏(G. Groddeck)のことであつて、氏は、我々が自我と稱する處のものによつて示しつゝある行動は本質的に受動的であること、及び我々は未知の操從し得ぬ力によつて「活動させられてゐる」と屢々繰返して强調してゐる。[二] 我々はこれと同じ樣な印象を受け（但し他の總ての印象を除外する程この印象に打負かされはしないが）、又グロッデックの見解に對して科學としての領分の中にその位地を見出すことに就いて躊躇しないのである。余は知覺區劃から出發して、前意識を包含する一つのものを自我と呼ぶことによつて、これを說明しようと思ふ。そしてグロデックの用語に從つて、これが延長闖入してをる、恰も無意識の如き觀を呈する處の、區劃の他の領分を指して、これをエス(Es)と名づけたい。

註（一） G. Groddeck, Das Buch vom Es. Internationaler Psychoanlytischer Verlag 1923.

註（二） グロッデックは確かにニーチェの例に從つてゐる。ニーチェはこの文法的用語を、我々の天性の中の非

人格的のもの、云はゞ自然の法則に從つて働きを示すものに使用してゐる。この概念が有益なる叙述と理解とに向つて有利なものか何うかといふ事は、直ちに知る事が出來よう。卽ち我々は此處で、個人の心は未知なる無意識のエスなる事を認め、このエスの表面に自我が位置を占め、この自我は知覺區劃なる核から發達したものと認めるのである。この概念を圖解的にして見れば、自我は、エスの全體を被覆せずして、却つて知覺區劃がその表面を構成してゐる程度まで被覆してゐるのである。恰も卵子に於ける胚板の如きである。故に自我はエスから明瞭には分れてゐないで、その下部はエスの中に合併されてゐるのである。

圖解(一)

然し抑壓されてゐるものも亦エスの中に合併されて、その一部を構成してゐる。但し抑壓されたものは抑壓の抵抗によつて自我とは明かに截斷されて居るが、エスを經て初めて自我に通ずる事が出來る。此處に於て我々は直ちに病

理學の研究によつて定められた限界の殆んど總ては、心的裝置の表面の層(我々の知れる唯一のもの)に關したもののみに限られてゐることを認めない譯には行かなくなつた。この敍述を圖解的に示すことが出來る(圖解一)。但しこの圖解の恰好は特に適用される樣に出來てはをらない。唯單に說明の目的に用ふるに過ぎない、附言したい事は自我は更に恐らく「耳殼」(Hörkappe)を有してゐる事で、これは腦解剖で知つてゐる通り一側のみである。この耳殼は斜に附いてゐる。

自我は、知覺意識を經た外界の直接影響によつて改變されたエスの部分であることは、容易に認められる。云はば表面分化作用の延長である。それのみならず自我は、外界の影響をエス及びエスの傾向の上に及ぼすべき役目を持つて居り、且つエスの中に暴威を振へる快感原則に對して、これを現實原則をもつて代へようと努めるものである。自我に於ては知覺は恰もエスが本能に委ねるが如き役目を行つてゐる。卽ち自我は、情緖を含んでゐるエスとは反對に、理性及び正氣と稱するものを代表してゐる。總てこれらは我々が熟知してゐる普通の區別と同じである。然し同時に平均或は理想的の場合に限り當篏るのである。

自我の作用的重要さは、普通運動機に接近しようとする路の操縱がその任務となるといふ事實の中に現はれて來る。斯くしてエスに於けるその關係は、恰も馬上の騎士の如くで、この騎士は自分以上

の馬の力を操縦してゐるもので、この兩者の差異を云ふならば、騎士は馬を操縦する力を自分の裡から出すが、自我は他より力を借らねばならぬことである。この比喩を更に進めるならば、騎士はその御する馬と離れまいとするならば、馬の欲するままにせねばならぬ場合が少なからずある。これと同じに、自我は絶えず自我自身の願望の如くに、エスの願望を實行せねばならぬのである。

自我の構成及び自我がエスよりの分化さるるに就いては、知覺區劃の影響の外に、更に猶一つの要素が働いてゐるやうに見える。身體そのもの、殊にその表面は、外界及び內部の知覺が發生する箇所である。身體は他のものとは毫も變りはないが、觸感に對しては二つの感覺を生ずる。その一つは內部の知覺と同一である。心理生理學は、身體が知覺の世界に於て、他の物體に於ても特別の地位を占むるに至つた仕方に就いて、精細に研究した。苦痛はこの仕方に於ける一つの役目を果してゐるやうである。而して苦痛を感ずる病氣中に、我々が自分の器管に就いて新知識を得るに至つたといふ事は、恐らく我々が自身の身體に就いての觀念を得るに至つた原型であらう。

自我は最初に且つ先づ第一には身體的自我である。それは單に表面的實體たるばかりでなく、又それ自身がこの表面の精神界に於ける投出 Projektion である。若しこれに對する解剖學的類推を得ようとするならば、我々はそれを解剖學者の「腦の小人」Gehirn-männchen と同一視し得るならん。

その小人は腦皮質に頭を突込み脚を空中に突き出し、後方に面を向け、我々が知つてゐる通り左側に言語面を有してゐる。(一)

註(一) 即ち自我は要するに身體の感覺から生じたもので、この感覺は身體の表面から生じたものである。故に自我は、身體表面の精神界に於ける投出(プロエクチオン)と見做されるだらう。同時に我々が既に認めた如く、心的裝置の表面を示してゐる。(著者の承認を得たる英譯者の註)

自我と意識との關係に就いては再三述べたが、これに關して猶未だ此處に叙述せねばならぬ或重要なる事實が殘つてゐる。我々は如何なる箇所に赴くも、我々は社會的にまた倫理的に評價した基準を提帶してゆくに慣れてゐる爲に、低卑なる情緒の活動が(意識面でなく寧ろ)無意識にある事を聞いても驚かぬだらう。のみならず我々は心的作用が高き價値を有すれば有するほど、より容易に意識的に許さるることを期待するであらう。然るにこの期待は此處に精神分析的經驗によつて破られるのである。即ち反對に最も微妙なる復雜なる知的作業が、普通では非常なる努力を要するものでさへも、全く意識に上ることなしに、前意識的に行はれるといふ證據を持つてゐる。この實例は疑ふ餘地なき程明瞭である。例へば前日その解決に困り抜いた數學又は其他の問題が、睡眠中又は覺醒後直ちに解決されてゐた事に氣がつくであらう。(二)

註（一）余は最近この實例を他人から語られた。この人は余の「夢の仕事」の敍述に關して、これを以つて反對論として報告した。

然しながら此處に猶これ以上珍らしき現象がある。我々は分析中に、自己批判能力及び良心（非常に崇高な部類に屬する心的活動）が無意識的であつて、然かも無意識的に最大なる重要なる影響を生ずる人々のあることを學んでゐる。それ故に分析中に抵抗が無意識になつてゐるといふ例は決して珍しいことではない。然し乍らこの新發見は我々が批判能力を有するにも拘はらず無意識の罪惡感と云ふ事を述べるべく餘儀なくされるに至つて、此れは何よりも深く我々を惑はし、新問題を提供せしむるのである。殊に多數の神經症患者に於て、この無意識の罪惡感が決定的なる經濟的割目を果して、治癒に對して最も强なる防碍を與へてゐる事を我々が漸次に知るやうになる時に於ては然りである。然し我々の道德的價値を再考するならば次の如く云へるであらう。曰く、自我の中に於て最も低級なるもののみならず最も高級なるものも無意識たり得ると云はざるを得ない。斯くして我々は意識的自我に關して、自我は最初に且つ先づ第一に身體的自我であると主張した事に、恰かも證據を得るに至つたかの如くである。

第三章

自我と超自我（理想自我）

若し自我が單に知覺區劃の影響によつて改變されたエスの一部であり、精神界に於ての實際の外界の代表者であるなれば、我々が此處で取扱ふべき問題は簡單であらう。然し此處に更に複雜が生じて來る。**理想自我或は超自我**（Ich-Ideal oder Über-Ich）と名づくべきものが自我の裡に存して、これが一の分化した部分を爲してゐるといふ假定を爲さねばならなくなつた思索は、既に他の箇所に於て述べた。(一) 此の思索は此處でも適用できる。(二) 此處で研究を要する新提案は、自我のこの部分は他の部分に比して意識とは密接に聯絡してゐないといふ事である。

註（一）「序論としてのナルシスムス」及「群團心理と自我分析」參照。

註（二）唯除外すべき點は、余は事物の現實を試驗する作用（現實試驗）を超自我に歸した事が間違つてゐるらしい。この點だけは修正を要する。現實試驗作用は、自我それ自身の役目の一つと見ることが、むしろ我々の知つてをる自我と知覺の世界との關係に適合する。**自我の核**に關して以前になした提案は

不適當なものであつてこれも此處で修正する必要がある。それは、知覺意識區劃のみが自我の核と見做されるからである。

この點に於て、我々の見地を少しく擴げねばならぬ。鬱憂症に惱める患者の場合では、失はれた愛の對象が再び自我の裡に取込まれたといふ假定をして、これで此の症狀の苦惱を説明し得たのである。換言すれば、この場合には對象締結が同一化によつて置換へられたのである。[1] 然しこの説明の始めて提議された時には、我々はこの過程の完全なる意義を認知する事は出來なかつた。且つこれが如何に典型的なものであるかといふ事をも知らなかつた。其後になつて此種の置換が自我の恰好を決定する上に大きな役目を持ち、自我の性格と稱すべきものを構成する上に多大の貢獻をなしてゐるのを理解するに至つたのである。

註（一）「哀悼と鬱憂症」參照。

個人の生活中、原型的口唇時代の早期に於ては、對象締結と同一化とは相互に區別し難いものであつた。其後になつて始めて對象締結はエスから發し、そして此處に性的傾向が必需として感じられた事を想像され得るのである。その發端に於ては未だ軟弱であつた自我は對象締結を自覺するやうになり、これを納得するか或はこれに對して抑壓作用によつてそれ自身を防禦しようと試みる。[1]

註（一）對象選擇を同一化によつて置換へた興味ある例は、原始人の信仰及びこれに基いたタブーの中に發見される。これは營養として攝取された動物の性格が、之を食した人の性格の一部として殘るといふ事であつた。周知の如く、この信仰は喰人風習の一つの根元である。その影響としてはトーテム饗宴から聖餐までの種々の風俗によつて辿り得る。この信仰によつて、これを對象に對する口唇的支配(orale Objektbe-mächtigung)に歸した結果は、其後の性的對象選擇の場合にも示されてゐるのである。

性的對象を失つた人は、屢々その自我の中に變化を來す。これは鬱憂症に於て起る如く、自我の裡に對象を再得したものと見る以外には說明し得ぬのである。この置換の確實なる關係は未だ知られない。恐らくこの攝取作用 Introjektion を示すが爲めに自我は對象を放棄する事が出來、その損失を容易にする事を得る。この攝取作用は口唇時代の機制へまでの退行の一種を見做される。この同一化は、エスが對象を放棄するに當つて唯一の條件であり得るであらう。兎に角この作用は殊に發達の早朝に於ては屢々起ることである。而してこのことは自我の性質が、放棄された對象轉綿の殘渣であり、同時に過去に屬する對象選擇の記錄も含むといふ結論が出來る。勿論これには始めより種々なる程度の容積の抵抗がある事を容認せねばならない。この抵抗は、或る特種な人の性質は、その人が經驗した性的對象物の影響を受け、若しくはそれに抗するといふ程度によつて現はされる。澤山の繼受關係を持つた婦人に於ては、その人の性格中にその人の對象轉綿の遺跡を見出すに難くない。我々は又對

象纏綿と同一化とか同時に起る事を考慮せねばならない。卽ち此の場合には對象を放棄するに先立つて性質の變化が起る。この場合に於ける性質の變化は、對象關係を保留し或る意味に於てそれを持續する事が出來ると見做されるであらう。

他の見地からみれば、性的對象選擇が自我改變に置換はるといふこの作用は、自我がエスに對する操縱力を得て、エスとの關係を益々深からしむる方法であると云へよう。而して此れはエスの經驗に對し少なからざる程度まで納得するといふ値を拂ふ事に依つてゞある。自我が對象の容狀を帶ぶる時は、それ自身を愛の對象であるとしてエスに强いて、「よく見よ、私は對象によく似てゐるから、お前は私と對象と同じやうに愛する事が出來る」と云ふ、それによつて對象の損失を埋合せようと試みるのである。

斯樣に對象リビドーがナルチスリビドーに轉換することは、明かに性的手段の放棄卽ち性的意義を無くす事 Desexualisierung を意味して（譯者曰、純愛）、從つてこれは醇化作用の一種である。此處に於て入念の考慮を要する問題が生ずる。卽ちこれは常に醇化作用が執るべき路であるが、又總ての醇化作用は、性的對象リビドーを先づナルチスリビドーに變へ、而して後に恐らくはそれに他の手段を與へようとする自我の力に據らないのではないだらうか。(一) 我々は後章に於て、此の轉換から又他の本能的變遷が生ずるに至りはせぬか、例へば結合し合へる本能の分散といふやうな事を考慮しようと思ふ。

註（一）此處で自我とエスとの區別を爲したが、余の論文ナルチシズムの序論に述べた如く、エスはリビドーの大貯藏庫と見做されねばならぬ。前述の同一化に基いて自我に流れ込むリビドーは、その二次型ナルチシズムを齎すことになる。

本論とは少しく外れるが、此處で暫く自我の對象同一化といふ事に注意を向けねばならぬ。若しこの同一化が優勢となり、且つ多數に重なり、非常に强烈に相互間の矛盾が生ずる時は、病的結果が目前に生ずる。それは抵抗によつて個々の同一化が遮斷される結果として自我の分裂が生ずるのである。斯く思ふに重復人格の眞相は、種々雜多なる同一化が交替に意識の占有をむさぼるに至るからである。斯様な狀態に至らないまでも、種々なる同一化の間の軋轢といふ問題が遺るのである。此れらの各同一化間に自我が分裂し、そしてその間の軋轢は純なる病的現象として敍述出來ないものとなるであらう。

然し乍ら對象締結放棄の影響に對する性格の抵抗能力が、後年に及ぼす影響如何に拘はらず、早期の子供時代に於ける最初の同一化は常に深甚にして恆久的である。このことは理想我の起原といふ事を我々に考へさせる。何故ならば、この理想我の背後には常に同一化中での最初のもので且つ最も重要なるもの卽ち總ての人の有史前に起る父との同一化が潜伏してゐるからである。[二]この最初の同一化は、明かに對象締結の結果ではなく、直接にして卽時の同一化であつて、對象締結の起る以前に生じたもの

である。然し乍ら早期の性的時代に屬する對象選擇に於て父母に關係してゐるものは、普通前述の同一化を齎す基礎となる樣に見える。そして此れに依つて最初の同一化が强められる事になるのである。

註（一）これは恐らく父といふよりも兩親との同一化と稱する方が適當であらう。何となれば嬰兒は性に關する差別、即ち陰莖を持たないことに就いて確實な知識を得ない間は、父と母との價値の相違を知らないからである。余は若い既婚婦人の例に出遇つた。彼女の話によると、自身の陰莖のない事に氣が附いた時に、これは總ての婦人にないのではなくして、劣等と見做される婦人に限つて無いのだと思つた。そして彼女の母は現在も陰莖を所有してゐると想像してゐたと語つた。然し余は説明を簡單にせむが爲めに、父との同一化のみを述べる。

總ての問題は非常に複雜してゐるので、更に此處で精細にして置く必要がある。この問題の縺れは二つの要素に起因してゐる。即ちエディポス狀態の三角關係と各人の有する素質的兩性感である。その最も單純なる恰好で現はれる男兒の場合を敍述すれば次の如く云へる。極め早い歳に於て、男兒は母の對象緊縛を展開する。これは元來が母の乳房に關するもので、依賴型 Anlehnungstypus に據つた對象選擇の最初の例である。男兒は父に對しては自分を同一化して其態度を示す。暫らくの間この二つの關係は相互に兩立する。然るに母に對する性的欲望は漸次濃厚となり、而して父はこの欲望に對する邪魔者と見做されるやうになる。これがエヂポス・コンプレクスの發端となるのである。[1] この時に

至り父との同一化は敵意を帶び、母に對して父の位置を取らむが爲めに、父を取除かむとする願望に變ずる。爾來、父に對する關係は双存性 Ambivalenz を帶びるに至る。これは最初から同一化の中に存する双存性が顯著されたかのやうに見えるのである。即ち父に對する双存性の態度と母に對する純なる愛情的對象關係とが、男兒に於ける單純積極的エヂポス・コンプレクスの内容を作るに至る。

註（一）群團心理學及自我分析第七章參照。

エヂポス・コンプレクスの崩壞と共に、母の對象鏇錯も亦放棄されねばならない。この場合二者の中の何れかが起る。即ち母との同一化か、或は父との同一化の補強である。我々は後者をもつて正常の結果と見做して來つた。これは母に對する愛情を或程度まで保留する事である。かくてエヂポス・コンプレクスの過ぎ去る事は、男兒の性格に於て男性を鞏固にする事になる。これと同じ仕方で女兒に於けるエヂポス態度の歸結は、母との同一化を强める（或はこの種の同一化が斯様にして初めて齎らされる）ことになり、而して子供の性質を女性的に定めることになる。

これらの同一化は放棄したる對象を自我の裡に嵌收する事を意味しないのであるから、前述の事項が我々に期待せしめたとは相違したものが生ずる。然しこの結果も亦起り得るもので、それは男兒よりも女兒に於て容易に認められる。分析によつて屢現はれることは、女兒は戀愛の對象として彼女の

父を放棄した後は、自身の男性的性質を著しく發揮して、母に同一化する代りに父と同一化するのである。即ち放棄した對象と同一化するのである。これは明かに彼女の性格中に男性型が强過ぎた時に起る。——この性格は如何なるものであるとも。

斯くして男女何れの場合に於ても、男性若くは女性的性的傾向の强さの比率がエヂポス状態の結果として父と同一化を齎すか又は母と同一化を齎すかを決定する。これは兩性感がエヂポス・コンプレクスの其後の變遷に及ぼす仕方の一つである。他の仕方は更に重要である。これは單純なるエヂポス・コンプレクスは決して普遍的ではなく、むしろ單純化又は模型化した如きもので、それが屢實際の目的に役立つのであるからである。更に精密なる研究によると、完全なるエヂポス・コンプレクスが普通示される。即ちこれには積極的と消極的との二種があつて、子供が持つてゐる本源的の兩性感に基いてゐることが判る。卽男兒は父に對して双存性態度を有し、母に對して愛情的對象關係を有するのみならず、同時に女兒の如く振舞つて、父に對しては愛情的・女性的態度を示し、母に對してはそれに相應する嫉妬的敵意的態度を示すのである。兩性感によつて導入されたこの復雜した要素は、早期の對象選擇と同一化との關係を明瞭にすることを困難ならしめ、更にそれを明快に叙述することを困難ならしめる。恐らく兩親に對する關係に示される双存性は全然兩性感に歸くべきものであ

つて、余が此處に述べた如く、敵對の結果生じたる同一化から轉換したものではないかも知れぬ。

余は思ふに、完全なるエヂポス・コンプレクスの存在を假定することは、一般に好都合であり殊に神經症の場合に然うである。斯くして分析の經驗では、或場合に於ては其の何れかの構成要素が消失して痕跡が殆んど分らなくなる。その結果、その系列の一端に於ては正常の積極的エヂポス・コンプレクスが現はれ、他端には錯倒した消極的エヂポス・コンプレクスが現はれ、同時にその中間にはあらゆる階段が示される。その中間階級はその二つの構成要素中の一つ若くは他の部分と共に完結したる型を示すのである。エヂポス・コンプレクスが廢頽される時には、こゝに含まれた四つの傾向は一つの父の同一化と同時に一つの母の同一化とを生ずるが如き按配に整列される。父の同一化は、積極的コンプレスクに屬する母への對象關係を保守し、同時に錯倒的コンプレクスに對する父への對象關係を起すに至る。これと同樣の結果が母の同一化にも生ずる。如何なる人の場合でも、この二つの同一化の關係的强度は、其の人に於て二つの性的性格の何れかゞ主要部分となつてゐるかと云ふことを示すに至る。

斯くしてエヂポス・コンプレスクによつて支配される性的階段の一般の結果は、自我の裡に一つの沈澱物を形成することゝ見做されるであらう。この沈澱物は或る仕方に於いたこれら二つの同一化の結合から成立つてゐる。斯樣に改變された自我は、その特別なる地位を保留し、自我として自我の他

の構成要素とは分離して理想自我即ち超自我として殘つたのである。

然し超自我はエスの最初の對象選擇によつて殘された沈澱物であるのみならず、又これらの選擇に對しての強烈なる反應構成をも代表してゐる。それが自我に對する關係は『汝は斯くの如く（父のやうに）あるべし』によつて盡されてはゐないで、猶『汝は斯くの如く（父のやうに）ある勿れ』といふ禁制をも含んでゐる。換言すれば『汝は父が爲す總ての事を爲す勿れ。なぜならば多くの事は父の特權になつてゐるから』といふ事である。理想我のこの二重の容狀は、理想我がエヂポス・コンプレクスの抑壓を覆す爲めの仕事を持つてゐるといふ事實から生ずるもので、實に理想我の存在は先づこの革命的事件に負ふ處あるのであつた。エヂポス・コンプレクスの抑壓は容易な仕事ではない。兩親殊に父はエヂポス願望の實現に對して防碍物と認められたのである。それ故に子供の自我は、この障碍物を自身の裡に設ける事によつてこの抑壓力を補強した。この抑壓力は云はゞ父から借りたものである。この借財をした事は極めて重大なる行爲であつた。超自我は父の性格を保留し、而してエヂポス・コンプレクスが強烈になればなるほど、益々急激に（躾け、宗教的教訓、學校教育及び讀書の影響のもとに）抑壓の下に隨された。而して其後に至り、超自我の支配權は自我に對しそれに準じて益々峻烈を極めるのである。この支配權は良心の恰好即ち恐らくは無意識的の罪惡感として示さる。斯かる仕方で潜勢

力を現す力の源泉に就いては後章に於て提案しようが、この源泉は強迫性を有し、無上命令の形で示されるのである。

若し我々が既述した超自我の起原を猶一應考究するならば、それは二つの重要なる結果であることが分る。その一つは生物學的であり、他の一つは歴史的である。卽ち人類に於ては小兒の獨立不能及び依頼の期間の長い事とエヂポス・コンプレクスといふ事實とに存する。このエヂポス・コンプレクスの抑壓は潜伏期によるリビドー展開中絶に關聯してゐる事は既に述べて置いた。それ故人類の性的生活には二重の活動が到來するのである。一精神分析者の見地によれば、最後に述べた現象は人類に特有なるもので、氷河時代に餘儀なくされた文化發達の遺物と稱されてゐる。それ故自我から超自我が分化することは決して偶然でなく、個人的及び種族的發達中に於て最も重要なる出來事を示してゐるのである。卽ち兩親の感化を恒久に表現する事によつて、その根元となつた要素の存在を不朽にするのである。

精神分析は往々人間の性質に崇高なる德的藝的方面を無視すると云ふ非難を蒙つた。この非難は歴史的及び方式的の兩方面から見て誤つたものである。何故ならば我々は先づは第一に最初からして抑壓を齎す作用を自我の德的美的傾向に歸して置いた。第二に精神分析的研究は、哲學系統の如き識向

きの完結した理論の上に立つて進んでゆくことが不可能であつて、正常及異常の現象を分析解剖しつつ、一歩々々込み入つた精神作用を理解する道筋に進んでゆくものである。心の抑壓された部分の研究が我々の仕事である間は、精神生活中の高級な部分の存在に就いて考慮する必要はなかつたのである。然し乍ら今は自我の分析に立入つたのであるから、德義感が驚愕を受け人間には更に高級なる本質が確かに存在せねばならぬと云つて非難した總ての人々に對して解答を與へることが出來る。曰く、我々は此の本質を持つてをる。我々は兩親に對する關係の代表である理想自我卽ち超自我の中にこの崇高なる本質を認めるに至つたのである。我々が嬰兒時代に於て、この崇高なる性質を覺知し、これを賞讃し、これを懼れて、其の後に至つて我々自身の裡にこれを取込んだのであると。

それ故に理想我はエヂポス・コンプレクスの後繼者であり、且つそれが爲めにエスの最も有力なる衝動と最も重要なるリビドー變遷との表現である。この理想我の設立によつて自我はエヂポス・コンプレクスを支配することが出來、同時に自我自からエスに服從することが出來るのである。自我は本質的に外界卽ち現實の代表であるから、內界卽ちエスの代表としての超自我は自我と反對の地位に立つてある。自我と超自我との爭鬪は、結局現實作用と精神作用、外界と內界との對立を現すものである。

遺傳的發達及び人類が經驗したる變遷によつてエスに殘されたる痕跡は、理想自我の構成によつて

自我に繼承され、各個人によつて再生せられるのである。理想自我はその構成の仕方により各個人の種族的賦與卽ち太古の遺產と密接な一致點を持つてゐる。各人の心中の最下層に屬するものは、理想我の構成によつて、人間の靈の最高のものとして評價する事が出來るものに變ずるのである。然し乍ら自我を限局したと同じ樣な仕方でまた理想自我をも限局することは徒勞な企てである。若しくは自我とエスとの關係を叙述せむと試みた補助方法を、これらの類推中に當篏める事もまた徒勞である。

理想自我が人間の崇高なる本質として期待されてゐる總てのものに當篏まることは、容易に證明される。理想自我は父に對する憧憬の代償として總ての宗教が發達した萠芽を含む。自我が自身の理想に接近し難いと宣言する自己判定は、宗教信者をして或るものに對する彼の憧憬を響はしむる處の劣等感を生ずる。子供は成長するに從つて父の役目が敎師及び其他の權威を持つた人によつて果される。彼等の訓戒や禁制の力は理想自我の中に宿り、**頁心**として道德的の檢閲を施行する。良心の要求と自我の實際の成果との間の差異が、罪惡感として覺へられるのである。社會感情は、社會人に共通なる理想自我を有するといふ根柢の下に、他人との同一化によつて生ずる。

人間に於ける最高性の主要素たる(一)宗教、道德及び社會感情は、本源的に一つのものであつた。余が『トーテムとタブー』に於て述べた假定に從へば、是等のものは父コンプレクスによつて種族的に發

達したものである。宗教及び道德的の拘束は、エヂポス・コンプレクスそのものを操縱しようとする實際の過程によつて生じたものであり、社會感情はその當時青年間に殘つてゐた敵對心を打克たんが爲めの必要から生じたものである。男性は是等總ての道德的獲得の發達に對して主座を取つてゐたやうであり、交叉遺傳によつて婦人に傳へられたのである。今日でさへも社會感情は、兄弟姉妹間に於ける嫉妬と敵對心の衝動の上に立てられたる上部建造（ユーベルバウ）として各個人の裡に生じて來る。敵愾心が滿たされなかつたが爲めに、同一化が最初の敵對者であつたものとの間に起るに至る。輕度の同性愛の場合の研究によつて、同一化はこの場合に於ても敵對的攻擊的態度に代つて生じたる愛情的對象選擇の代償であるといふ事が確認された。(二)

註（一）此處では暫く科學と宗敎とを除外する。

註（二）群團心理と自我分析——嫉妬、妄想、同性愛の二三の神經症的機制を參照。

然し乍ら種族發達を叙ぶるに當つて、玆に新しい問題が起る。この問題に直面するのは御免を蒙り度いのである。が我々の骨折つた研究が不完全であることを曝露するやうな懼れがあつても、この問題は避け難き事である故、此處でその解決を試みねばならぬ。その問題といふのは、曰く、早期時代に父コンプレクスから宗教や道德を獲得した者は、原始人の自我であるか或は彼のエスであるか。若し

それが自我であるならば、何故に簡單に自我によつて遺傳されたと云はないのか。若しそれがエスであるならば、如何にして是等の性能がエスの性能と合致しないのであるか。又は自我と超自我とエスといふが如き分化が、この早期時代に起つたとすることは誤りであらうか。又は自我の裡にある過程の總ての概念は種族的發生過程を理解するに何等の助けを與へず、從つて此處に應用し難いことを我々は何故正直に告白しないのか。

? 先づ第一にこの疑問中の最も容易なものを答へよう。自我とエスとの分化は唯に原始人に歸するのみならず、猶遠く單純なる生物にも當箝めねばならぬ。何故ならばこの分化は外界の影響の免れ難き表現だからである。余の假定では超自我は事實トーテミズムに基いた經驗から出發したものである。それ故是等の性能を經驗し獲得したものは自我であるかエスであるかといふ問題は何等の意味を齎さない事になる。卽ち、エスにとつては外界の代表である處の自我を經るに非ざれば如何なる外界の變遷と雖も經驗する事は出來ない。これは思索によつて示されてゐる。さうかと云つてそれが自我によつて直接遺傳されたとも云ひ難い。實際の個人と種族の概念との間隔が生ずるのは此處である。のみならず自我とエスとの相違を明瞭な意味にとつてはならぬ。猶又自我は特に改變されたエスの一部である事を忘れてはならぬ。自我によつて經驗されたものは、初めは後裔に傳はらなかつたやうに見え

る。然しその經驗は現代の個人によつて屢々强度に且つ十分に反復される時には、それ等は云はゞエスの經驗として仕舞ひ、その印象は遺傳によつて保存されるのである。かくして遺傳によつて繼承され得るエスの中には、無數の前世の生存自我の殘餘が蓄貯されたのである。そして自我がその超自我をエスから造る時に、恐らくは單に過去の自我の面影を再生して復活させたに過ぎないであらう。

超自我の發生するに至つた仕方を見れば、如何にして自我とエスの對象備給との間に早期の衝突が行はれ、且つ自我とその後繼者である超自我との衝突が持續されるかが明かに分る。若しも自我がエディポス・コンプレックスを滿足に壓抑することが出來なかつた場合には、エスから生ずるエディポス・コンプレックスのエネルギー備給は理想自我として反動構成に依つてその出口を見出だすであらう。理想我とこれらの無意識の本能的衝動との間の交通が極めて自由であるといふ事は、如何に理想我それ自らが大部分無意識であつて、自我がそれに接近することの困難なるかを說明してゐる。心の最低層に於て曾て行はれた鬪爭は、迅速なる昇化作用や同一化によつて終息しなかつた鬪爭は、今では高級な層面で續けられてゐる。これは恰もカウルバツハ Kaulbach の繪にあるハンの戰爭が天空で行はれてゐるのに類似してゐる。

第四章

二種の本能

精神作用をエスと自我と超自我に分類したことが我々の知識に進歩を齎したとするならば、これによつて精神作用中に於ける動的見地を益々完全に理解し、一層明かに叙述することが出來るであらうとは既に述べた。我々は又既に自我は知覺によつて特殊の影響を受けることを明かにして置いた。廣義に云へば知覺は自我に對しては恰も本能がエスに對すると同一の意義を持つてゐると云へる。同時に又自我はエスと同じく本能の影響を受け、そして自我は事實エスの特に改變された部分に外ならぬと云へるのである。

余は最近本能に關する一見地（快不快原則を超えて）を展開したが、これを玆に取上げて更に進めようとする思索の基礎としたい。この見地によれば、本能を二種に分つてゐる。その一は性本能即ちエロス Eros で、これは頗る顯著なるもので且つ研究し易いものである。これは禁制されざる固有の性本能及びそれから轉來した處の醇化された即ち手段を禁制された本能を含むのみならず、又自己

保存本能をも含んでゐる。この自己保存本能は自我に隷屬せざるを得ざるものとなし、又我々の分析の當初に於て性的對象本能とは別個のものとして見做したものである。その二の本能は定義するには困難で、要するにその代表として虐待性（サディスムス）を認めることになつた。生物學によつて支持された理論的思索の結果として、我々は死の本能の存在を假定した。この本能の役割は有機體をして無機體に戻らせる事である。これに反してエロスは四分五裂した生物體の分子を常に緊密なる結合を爲すことによつて、生の現象を複雜にせむことを目的とし、斯くして生命の維持を目的としてゐると假定した。斯樣な働きを示すことより考へて、この二つの本能は嚴格なる意味で保守的のものと云へる。何となれば兩者共に生の發現によつて擾亂された狀態の再建設をしようと努めるからである。斯くして生の發生は、生の持續の原因であり同時に亦死への努力の原因であらう。從つて生それ自身は是等の傾向の衝突であり、又互讓（コンプロミス）であらう。故に生の根原に就いての問題は宇宙論となり、生の目的と終着點との問題は二元的に答へられるであらう。

この見地によれば、獨得の生理作用（建設と破壞）はこの二種の本能の各者に結合してあるらしく、二種の本能は不平等な比例ではあるが、生物體の總ての分子中に働いてゐるらしい。そしてこれはその結果或る物質はエロスの主なる代表になり得るであらう。

この假定は、この二種の本能が相互に融合し結合し混合する仕方に就いては何等の光明をも與へて與れない。然しこの作用が正規的に且つ非常に廣汎に起ることは、我々の概念に缺くべからざる假定である。單細胞有機體が複細胞的生物に結合された結果として、各個の細胞の死の本能は中和されることが出來る。そして破壞衝動は特別なる機官を經て外界に向けらるるに至る。この特別なる機官は筋肉であるらしい。斯樣にして死の本能は自身を——それは唯だ一部であるかも知れぬが——外界及び他の生物に向けられる破壞本能として表現されるやうに思はれる。

二種の本能が相互に融合するといふ概念を我々は一度容認するならば、この本能の分離といふ事の可能——或程度まで完全に——が餘儀なくされる。性本能の虐待性要素は、有用なる目的に役立つ本能融合の適例かも知れぬ。虐待性が自身獨立して現はれてゐる變態性は、絕對の完全なものではないが前述の分離の適例である。この點よりして從來この光明から考慮されなかつた多くの事實から新見地が得られる。破壞本能は解放の目的の爲めに常にエロスに奉仕してゐることを我々は認める。癲癇發作は本能分離の生産であり徵候であると疑はざるを得ない。死の本能の分離と著しき發現とは、多くの重篤なる神經症、例へば强迫神經症の最も注目すべき影響の一つであることを理解した。果斷的に總括するならば、リビドーの退行例へば生殖器層から虐待性肛門層までの退行の本質は本能

分離に基き、これに反して早期層より確たる生殖器層に進歩する事は性的要素の昇騰によつて條件づけられてゐると云ふ事を假定し得る。神經症の素質的傾向中に屢々非常に强烈に示される普通の雙存性は分離の生產物と見做され得るや否やと云ふ問題が生ずる。然し雙存性は、恐らくその不完全なる融合狀態を現してゐると考へねばならぬ根本現象であるらしい。

我々の興味は此處に於て自然に次の問題に向けられる。それは精神界に存在すると假定した構成物卽ち自我、超自我、エスと二種の本能との間にたどられる有益なる聯絡が存するや否や。又精神界を支配する快不快原則はこれら二種の本能と及び精神界に定められたこれらの分化されたものとの兩者に對して何等かの不變的關係が示されるや否やと云ふ事である。然しこれを論議するに先立つて、我我は問題そのものの意味に關する疑念を晴らさねばならぬ。快不快原則に就ては疑念の餘地はなく、自我の中に存在する分化に就ては確實なる臨床的基礎を十分に持つてゐる。然し二種の本能の差に就いては未だ十分に究められて居らず、從つて或は臨床的分析の事實と衝突するに至るかも知れない。

斯やうな一事實が存在してゐるやうに見える。こゝで前述の二種の本能の對立の代りに、愛と憎との兩極を考へて見よう。此處にはエロスの代表を發見するのは難くない。が、しかし若し憎によつてその道が示されてゐる破壞本能の中に捉へ難き死の本能の代表を發見することが出來るなれば、我々

は感謝せねばならぬ。さて臨床的觀察によれば、豫想外に正規的に愛が憎を伴つて居り（雙存性）、のみならず人間の相互關係に於て憎が愛の先驅であり、更に又多くの場合に憎が愛に、愛が憎に代ることを示してゐる。若しこの變遷が單に時の順序に示されるのみであつたならば、相互に反する生理的過程の存在を認める處の根本的の基礎である愛の本能と死の本能との差別を明かにする事が出來る。

或人が先づ他人を愛し、後にその人を憎む（又はその逆のときに）、それには相當な理由があつての場合ならば、此れはこの問題には何等の關係がない。猶又未だ明かに愛が表現されないうちに憎みと敵愾心とが先行するといふ場合も問題外である。何となれば此の場合には對象繼綿に於ける破壞的要素がエロスの要素より優越し、後に至つて愛の要素と結合して强盛されたと解し得るからである。然しこの變化の起ることを主張するに十分なる理由となるものが、神經症の心理學の例に多數存してゐる。例へば被害妄想に於ては患者が或人に向つて有する非常に强い同性的愛着に對して自己を防禦すべき特殊の手段を取る。その結果、嘗て最も愛した人は迫害者と變じ、患者の攻擊的態度を挑發させて屢々危險なる衝動の對象となる。此處には愛が憎に推移する中間期を挿入するに就いての理由が十分存在する。分析的研究によれば、同性愛と竝びに性感を脫した社會感情との源泉には、攻擊心を挑發する如き强き敵愾心の含まれてあることを最近に發見した。この敵愾心が鎭められた後、初めて以

前憎んでゐた對象が愛の對象となり、又は對象を同一化するのである。そこで問題となるのは、此の場合に憎みが愛に直接變化したと假定し得るかといふ事である。この變化は單に内界のもので、對象の態度の變化は何等その起因にあづかつてゐないのは明かである。

然し乍ら共處にはまだ一つ可能なる機制がある。それは我々が妄想症に於て、變化に關する過程を分析研究して知り得たのである。それによれば、雙存性態度は當初より存在して居り、變化は繼綿の反動的推移によつて齎らされる。その結果、性的衝動から力が撤回され、敵愾心の爲めに使用されるのである。

これと恰度同一ではないが、これと類似したことで敵對的態度が鎭められそしてそれが同性愛に導かれるのである。敵對的態度は滿足を得るといふ見込が毫もない。それが爲めに——經濟的手段として——滿足を持來す希望卽ち豫故の可能の一層多い愛の態度で置き換へられるのである。斯くして我々は是等の合の何れに於ても憎が愛に推移する直接の道の存在を假定する必要はなくなつたのである。この事は、是等の二種の本能間に於ける質的差異とは矛盾するからである。

然し乍ら愛を憎みに變らしめるに他の機制を計算に入れた事は、更に一つの假定を作ることとなる。この假定は此處に明瞭にして置かねばならぬ。我々は精神界に於て——自我の裡か或はエスの裡かで

――轉位し易き力の存在を考へた。この力はそれ自身は中性であるが、性的衝動にも破壊的衝動にも結合する。且つこの　種の衝動は質に於ては相違してゐるが、總値の緊部を補强することになる。轉位し易き此種の力の存在を假定せずしては論を進めることは出來ない。唯一の問題は、この力は何處から來り、何に屬し、且つ何を意味するかである。本能的衝動の質及びそれが經由する種々なる變遷中それが如何なる容狀で持續されるかと云ふ問題は未だ不明であつて、現在に至るもその解決は殆んど試みられなかつた。が特に觀察の容易なる性的部分本能の中には、此處に論ぜると同じ部類にある過程を認めることが出來る。卽ち部分本能の間には或程度の交渉が行はれる事、且つ或る特殊の性的地帶より生ずる本能は、その力を、他の性的地帶より生ずる部分本能に與へて此れを補强せしむることが出來る、而して一本能の滿足は他の本能の滿足の代りとなり得る等の如き、是等に類似する多くの事實を認める。これらの總ては、我々をして更に或種の提案を敢行せしむる獎勵を與へる。

余はこの論に於て提出し得るものは、唯だ一つの假定のみであつて、證據は持たない。自我の中に又エスの中に恐くは活動せる轉移し易きこの中性的エネルギーはナルチス的リビドー貯藏庫から發してをり、そしてそれは無性化されたエロスであるといふ見地は確實に近い。性的本能は破壞的本能に比して一層多くの粘性を有し、容易に方向轉換され、轉移され易い。これが爲めに此の轉移され易き

リビドーは蓄積を防ぎ解放を容易ならしめる爲めに快感原則に役立つ事が容易に想像される。猶その解放は、何處にでも解放さへ爲されれば如何なる道筋を經るかは、全然頓着しない。我々はこの特質をよく知つてゐる。それはエスに於ける轉移過程の特質である。これは對象に對して奇異なる無關心を示す性的轉移に於て發見される。又これは分析中に生ずる轉嫁作用にも著しく示される。この轉嫁作用は分析者の何人たるを問はず必然的に生ずる。ランクは最近神經症患者の復讐行爲が人違ひをしてなされた好例を發表した。斯かる無意識の態度は次の如き喜劇的な話を思出させる。三人の田舍裁縫師があつた。その一人は、その村に一人しかない鍛冶屋が死刑に値する犯行をなしたが爲めに、絞罪に處せられねばならなかつた。(譯者曰、鍛冶屋は村に唯一人だから處刑すると忝無になつて都合が惡い。裁縫師は三人ゐるから、その一人が處刑されゝばよいといふ意) 處刑は眞犯人に向けられる事は出來なくとも行はれねばならない。原型的(卽ち無意識的)過程によつて齎らされる轉位作用に此種の不得要領さの示されることは、夢の仕事の研究の場合に初めて逢着したのである。この場合に於て第二の地位に随されたものは對象であつた。それは恰も今論じてゐる解放の道筋である。これに反して自我の特質は對象の選び方と道筋の選び方との兩者に就て一層嚴密であるらしい。

若しこの轉位し易き力が無性化されたるリビドーであつたならば、これは又醇化されたる力として

を所置す叙述しても宜しい。何となれば自我の特質たる統一を設定し、或は統一の傾向を援助するといふ範圍に於て、エロスの主なる目的即ち結合し拘束することを猶常に保留してゐるからである。若し知能的過程が廣義に於て是等の轉位の中に容れられるとせば、考慮それ自身に要せらるる力は醇化されたる性的源泉から供給されるものと見做さねばならぬ。

醇化作用は自我の仲介により正規的に起るといふ事によつて、既に述べた我々の論の可能性を此處に再び認めるのである。他の場合は、自我が最初對象纏綿よりそれ自身へリビドーを取込み、それを拘束しそして同一化によつて生ずる自我の修正にそれを結合し、これによつてエスの最初の對象纏綿(及び儘に其後のものをも)を所置するといふ記述を想起することが出來る。性的リビドーを自我リビドーに變化する事は勿論性的手段の放棄即ち無性化を意味する。兎に角この見地は、自我がエロスに對する重要なる作用に光明を與へてゐる。斯く對象からリビドーを奪ひ、自身を唯一の愛の對象と名乘ることによつて及びエスのリビドーを無性化即ち醇化する事によつて、自我はエロスの目的に反對なる仕事を爲し、而して相反する本能的傾向の役目に奉仕するのである。斯くして自我はエスの對象纏綿の他の部分との意向を迎へ、云はゞそれと一致共同するのである。自我のこの活動の他の可能なる結果に就いては後に再び論じよう。

自我とエス

これはナルチスムス論の重要なる擴大を意味するやうに思はれる。發端に於ては總てのリビドーはエスの裡に蓄積されてあつたものである。其時に自我は猶未だ構成の過程中にあり且つ薄弱なものであつた。エスはこのリビドーの一部を性的對象締絡として送り出した。此處に於て今は强健となつた自我は、この對象リビドーを奪ひ、それ自からを愛の對象としてエスに强ひむと試みた。斯くして自我のナルチスムスは對象からリビドーを撤回して生じたる二次型のものである。

本能的衝動を辿つてみるならば、これらの衝動それ自身がエロスの轉來であることが再三再四發見されてゐる。若し「快不快原則を超えて」に於て主張せる考察、及び終局にはエロスに附着したる虐待的要素が存在せぬとするならば、我々は根本的二原論を支持することが困難となつたであらう。然し我々は此の見地を必要としてゐるから、死の本能はその本質として沈默であり、而して生の叫びは大部分エロスから生ずるものと結論せざるを得ないのである。(一)

註（一）　事實我々の見地に從へば、外界に向けられたる破壞本能が自己から轉換されたものだといふ事は、エロスの仲介力に依つてであると稱されるのである。

次にエロスに對する爭闘から何が生ずるであらうか。快不快原則は、生の過程に障碍を導く處のリビドーに對する爭闘の羅針盤として、エスの爲めに役立つことは明白である。若し人生がフェヒネルの

不變均衡原則によつて支配されてをるものとすれば、それは絶えず死の道を下向せねばならぬのである。が死の道への下向はエロス卽ち性的本能に據り遅延されそれに據り本能的需求として示される新らしき張詰めが導入されるのである。エスは快不快原則卽ち不快の知覺によつて導かれ、種々なる仕方をもつてこの張詰に對して防禦する、その防禦は第一に、無性化されないリビドーの要求をなるべく速かに容れること、卽ち直接性的傾向を滿足させようと邁進することで示される。エスは更に進んで、一層徹底せる仕方をもつて、總ての構成要素の要求に從ふ或る一つのものに關した滿足、卽ち云はゞ性的張詰の飽和狀態である處の性的物質を解放する事になる。性的行爲に於ける性的物質の射出は或程度までゾマと生殖細胞との分離に相當する。これは完全なる性的滿足を來す狀態と死との間の類似を說明し、同時に下等動物の或種類に於て、交尾と死とが一致すると云ふ事實をも說明してゐる。是等の動物は繁殖行爲に於て死ぬのである。何となればエロスが滿足の過程に依つて除去された後は、死の本能がその目的を果す爲に自由行動を取るからである。最後に自我は、それ自身としその目的との爲に、リビドーの一部を醇化する事によつて、張詰を支配せしめんが爲めエスの仕事を助けるのである。

第五章 自我の從屬的關係

本書の各章の題目が何れもその內容を全然一致しない事、竝びに問題が新しい方面に向ふ時に旣に論じた事項にまで絕えず後戾りする事は、我々の問題が複雜なるが爲めとして許されねばならぬ。

繰返し述べた如く、自我は、放棄されたエスの緣締の代償として取上げられた同一化によつて、大部分が構成されてゐる。これらの同一化の早期のものは、常に自我の裡にあつて特殊な役目を果し、超自我の形をとつて自我の殘餘の部分と分離する。其後に至つて自我は強健に發達するに從ひ、同一化の影響に對して強い抵抗を示し得るに至る。超自我が自我に對し若しくは自我に關する特殊な地位を有するに至つたのは一つの要素に基づくものであつた、この要素は二方面から考慮せねばならぬ。一方ではそれは最初の同一化であること、卽ちそれは未だ自我が軟弱なりし時に生じたものであり、他方ではそれがエヂポス・コンプレクスの後裔であること、卽ち他の何物よりも大なる對象を自我の裡に取込んだといふ事實に基くのである。其後に改變された自我に對する超自我の關係は、概して想見

の原型的の性的階段が思春期後の成熟せる性的生活に對する關係の如くである。超自我は其後の諸ての影響を受けないではないが、父コンプレクスから轉來した特質を終世保留してゐる。この特質は自我を超越し、自我を支配する性能である。これは自我の嘗ての軟弱時代と依賴時代の記念物である。而して自我は成熟した時と雖もその支配に服するやうになつてゐる。小供は嘗てその兩親に服すやうに强ひられた如く、自我はその超自我から發せられた無上命令に服するのである。

然し乍らエスの最初の對象纏綿、卽ちエヂポス・コンプレクスより超自我の發生せる事は、これ以上の意義を有する。この發生は我々が旣述した如くエスの種族的獲得と結び付いて、エスの裡に沈澱物を殘せる前世の自我をして後生に再生させるものである。斯くの如く超自我は常にエスと密接なる接觸を持つが爲めに、自我に關してはエスの代理を務める事が出來る。超自我はエスの中に深く根ざしてをり、爲めに自我よりも遙かに意識から遠ざかつてゐるものである。(一)

註（一）精神分析的――又は超心理學的自我は解剖的自我卽ち腦皮質の小人 Gehirnmännchen と同じく逆立ちしてゐると云ひ得る。

以上の關係は、或る臨床的事實に注意を向けるならば最も容易に理解できる。その事實は久しき前にその珍らしさを失つてはをるが、猶その理論的の研究を待つてゐるものである。

分析の仕事中に全く奇異なる態度を示す人々がある。これらの人々に對して、治癒の見込みあることを語り或は治療の進歩に就て滿足の意を表す時には、彼等は不滿な顔貌を示して、常に症狀を惡化せしめる。我々は初めこの狀態を反抗と見做し、醫師に對して優越を示さむ企てと解したが、後に至つて更に深い意味を知るやうになつた。彼等は賞讃や感佩に堪へることが出來ないのみならず、却つて治療の進展に對して正反對の反應を示すものであることを我々は確認するに至る。病症が解除される每に、普通の人ならば良好の結果を齎すか若しくは症狀が一時的にも停止する筈であるにも拘らず、彼等は却つて其の病勢を亢めるに至る。彼等は治療期間中に快方に向ふ代りに惡化してゆく。そして所謂陰性の治療的反應を示すのである。

彼等には治癒に反抗する何物かがあり、治癒に近づくことを恰も危險の如くに見做して怖れてゐる事は、疑ふべからざる事である。卽ち彼等にとつては健康を希望するよりも疾病を必要とする方が重大であると云はざるを得ない。この抵抗を普通の仕方で分析する場合に、醫師に對する反抗態度や患者が疾病より得る種々の利益を固執することを引去つても、この抵抗の大部分は殘される。この部分は治癒に反抗する障害の最も強力なものとして現れる。而して我々の熟知せるナルチス的難攻不落、醫師に對する否定的態度、及び疾病利得の固守よりも更に強力なものである。

結局我々は「道徳的」要素と云はるべき卽ち罪惡感に直面してゐる事を認むるに至つた。罪惡感は疾病中に贖罪法を發見し、苦痛の刑罰を拒否しようとせぬものである。我々は寧ろこの心細き說明を決定的であると見做さゞるを得ない。然しこの罪惡感は患者側よりみれば全く啞者であつて、卽ち患者に罪惡のあることを告げることを爲さない。爲めに彼は罪を感じないで、唯だ疾病を感ずるのみである。この罪惡感は治癒に對する抵抗として顯はれるのみで、克服するに非常に困難である。疾病が永續するといふ裏面にはこの動機が存在することを患者に信ぜしむるは更に困難な事で、患者はその疾病に對して精神分析療法が正しい療法でないといふ一層明かな說明を固守するのである。(二)

註（一） 無意識の罪惡感が呈する障碍との爭鬪は、分析者にとつて容易ではない。それに對しては直接には何等の方法もなく、間接には唯その無意識の抑壓された根原を徐々に暴露し、漸次に意識の罪惡感に代へようとする手段より外にはないのである。然しこの無意識の罪惡感が他よりの借物であつた場合、卽ちそれは嘗て性的關係の對象であつた偉人との同一化に因る生產物であつた場合には、それに影響を與へる特殊の機會を我々は持つてゐる。この仕方で罪惡感が採用された時は、これは屢々放棄された戀愛關係の唯一の遺物であつて、それと認知する事が困難なものである。この作用と憂鬱症に起る作用との類似は明白である。若し我々が無意識の罪惡感の裏面に嘗てこの對象關係であつたものを暴露し得るならば治療の成功は屢々顯著であるが、これが出來ないならば努力の効果は不確實とな

る。これは主として罪悪感の强度に依る。然し治療がこの强度に相應するやうな對抗力を有しない場合がある。又恐らく分析者の人格の力で患者が自分の理想自我の代りに分析者を取容れるか否かに依つて治療が進むかも知れない。これは分析者が患者に對して豫言者、救世主及身贖主の役目をつくす意味になるかもしれない。醫師の人格を斯様な仕方に利用する事は分析の規定に反するが故に、我々は玆に分析の作用に新しい制限の存することを告白せねばならない。それは分析は要するに病的反應を不可能にするに非ずして、むしろ患者の自我に何れをも選ぶべき自由を與へるやうにするのである。

玆に述べた事柄は極端なる例に適用されるものだが、これより低い程度のものは、甚だ多くの例、恐らくは重い神經症の總ての例に於て認められるのみならず實際この狀態に於けるこの要因卽ち理想我の態度によつて、恐らく神經症の重症なるか否かが決定されるものであらう。故に罪の感が種々なる條件の下に表現される仕方に就いて、更に詳細に說明したいと思ふ。

普通の意識的罪惡感（良心）の說明は何等困難なものではない。それは自我と超自我との間の張詰に基いて居り、その批判能力によつて自我に對し行つた判決の表現である。神經症患者に廣く知られたる劣等感は明かにこれと密接な關係を有する。よく知られてゐる二種の病狀に於ては、罪の感が非常に强く意識されてゐる。これらは理想我が特別なる峻嚴さを示して屢殘忍さをもつて自我を襲つてゐる。これらの二種の病狀、卽ち强迫症と鬱憂症とに於ける理想我の態度は、一方にこの類似點を有

すると共に他方に重大なる差異を示してゐる。

或種の強迫神經症には、罪の感が高唱され過ぎて、自我に對して正當に認めさせることが出來ない。その結果、患者の自我はこの罪の服罪に對して謀反を起し、これを拒絶する爲めに醫師の助けを求める。然しこの求めに應ずることは愚である。何となれば應じたとて何等の効果もないからである。分析によると、この場合超自我は、自我に知られずにある過程によつて影響を受けてゐることが分る。事實、罪の感に基づける處の抑壓された衝動を發見する事が出來る。斯くして無意識のエスに就いては超自我は自我以上の知識を持つてゐる事が證明される。

鬱憂症に於ては、超自我が意識を掌握してゐるといふ事が更に著しく強く認められる。然しこの際自我は毫も反抗をしないで、抑つてその罪を認めて膺懲に服する。斯かる相違は容易に說明される。強迫神經症に於ては超自我より非難されるが如き不埒なる衝動は決して自我の一部を構成してゐないが、鬱憂病に於ては超自我憤怒に値する對象が同一化によつて自我の一部を構成するに至つた。

是等の二種の神經症に於て、何故に罪の感が著しく強烈になるかに就ては明らかでない。然しこの狀態の主要問題は事實他の方面に存する。我々は他の例で罪の感が無意識になつてゐる場合を論じるまで、この論は猶豫して置く。

それは本質的にヒステリー及びヒステリー型の狀態に見られるものである。罪の感が無意識にされてをる機制を發見するは容易である。ヒステリー型の自我は、超自我の非難によつて脅威される處の苦痛なる感覺を、恰も堪へ難き對象顧慮と防禦すると同じ手段をもつて防禦する。これは何かと云ふと卽抑壓の手段である。故に罪の感が無意識になつてゐることの責任は自我にある。普通、自我は超自我の爲めに、又その命令通りに抑壓を行ふことは旣に知られてゐる事である。然し乍ら前記の場合は同じ武器をその峻嚴なる主人に向けたと同じ事である。强迫神經症に於ては、知つてゐる通り反應構成の現象が主となつてゐるが、然しこの場合、自我は罪惡感の關聯せる材料を遠ざけることで自ら滿足してゐる。

我々は更に一步を進め、罪感の大部分は普通無意識であるといふ假定を此處に見出し得る。何となれば良心の根原は無意識に屬せるエヂポス・コンプレクスと密に關聯してゐるからである。若し何人かが「正常の人は彼が自ら信ずるよりも以上に不德義であるのみならず又彼が考へるよりも以上に德義的である」といふ矛盾した提案を出すやうな心を持つてゐるとすれば、この主張の前半に對して責任を持つてゐる精神分析は、後半の言葉に對して何等異議を申出でないだらう。[一]

註（一）この提案が矛盾してゐるのは唯外觀だけである。それは單に次の事に過ぎない。卽ち人間の本性は惡

つたよりも以上に、換言すれば自我の意識的知覺が知つてゐる以上に、善に對しても惡に對しても一層大なる容積を持つてゐるといふ事である。(譯者曰、善にも强ければ惡にも强き意)

驚嘆すべき事は、罪感が過大であると往々にして人を犯罪者に墮させる事がある。然もこれは疑ひもなく事實である。多くの犯罪者、殊に青年犯罪者には犯罪以前に非常に强い罪感を持つてゐる事を證明できる。故にこれは犯行の結果ではなく、むしろ犯行の動機である。この無意識の罪感を何か現實的な或は手近なものに結付けるのは恰かも一つの慰藉として感ずるらしいのである。

これらの總ての場合は、超自我は意識的自我から全然獨立し、その關係はむしろ無意識のエスに接近せることを示してゐる。自我に於ける前意識的言語の殘渣の重要性を尊重すると次の問題が起る。即ち若し超自我の一部が無意識にあるとせば、それは斯かる言語の心象で出來てゐるものか、或は然らずんば果して何で構成されてゐるか。これに對して我々の解答は徹底的ではないが、超自我のみならず自我と雖もそれは聽覺から來た印象によつて生じたものである事は否定し難いといふ事である。超自我は自我の一部であつて、而して言語的心象(概念、抽象)によつて大部分意識になり得るものである。然し超自我の斯かる内容に纏綿してをるエネルギーは聽覺、教育、讀書から得たものではなく、むしろエス中の源泉から生じたものである。

解答を延期して導いた問題はこれである。即ち、超自我が本質的に自からを罪惑として表現し（或は寧ろ非難として表現する。何となれば罪惑は非難に相當する自我の裡の知覺である故に）、且つ同時に自我に對して斯かる慘酷、峻嚴を示すは如何なる理由か。若し我々が鬱憂症の場合に注意して見れば、意識に固着する非常に强力なる超自我が、無慈悲な狂暴さをもつて自我に對して激怒してゐるのが分る。これは恰も超自我が、その人に存在する全虐待性を專に占有してゐるが如き觀がある。虐待性に關する我々の見地に從へば、破壞的要素はそれ自身超自我の裡に堆積して、これを自我に向けるに至つたと云へるだらう。斯くして超自我の裡に權力を振へるものは、恰も死の本能の純培養の如き物であり、而して實際これは若し自我が相當の時期に於て操狂 Manie に轉じてこの暴君を防禦するに非ざれば、往々自我を死に陷らしむるが如き大なる力を振ふに至る。

同じやうな苦痛、懊惱は或種の强迫症に於ける良心の呵責である。然し乍らこの狀態は餘り明瞭ではない。强迫症では鬱憂症とは反對で、決して自殺の手段を採らないことは注意に値する。强迫症患者は自殺に對しては恰も免疫性を有して、ヒステリー患者よりも更に都合よくそれに對して保護されてゐる。故に自我の安全を保證するものは對象の保留であることを知る。强迫症では前性器組織 Prägenitale Organisation まで退行することによつて、この保證が得られる。即ち愛の衝動が對象に對

する攻撃的衝動に代へられることに依つてである。此處に再び破壊本能が解放されて、而して對象を滅亡せんとし、或は少くともそれを目論むが如き觀を呈す。然るに自我はこの傾向を用ひず、これに對して反應構成と防禦手段とを以て反抗して、この傾向はエスの裡に保留させらる。然るに超自我はこの破壊に對しては自我の責任であるかの如く振舞ひ、峻烈にその破壊意志を責める。卽ちそれは退行によつて生じた現象とは見ずして、實際愛が憎に置換はつたものと見做して責めるのである。斯様に自我は何れの方面に於ても逃路を失ひ、慘虐なるエスの强求に對し竝びに膺懲する良心の呵責にして徒らに無益の防禦を行ふ。これは兩者の最も殘忍なる行動に對してのみ防禦し得るもので、その結果として先づ無限の自責が生じ、次いで、その力の及ぶ範圍内にある對象の系統的呵責が生ずるのである。

各個體中にある危險なる死の本能は、種々なる仕方によつて所置されるものである。一部は性的要素と混合されて無害となり、一部は敵意的形式にて外界に向けられ、而して大部分は恐らく防げられずに内界の仕事を持續するのである。鬱憂症に於ては如何にして超自我が死の本能の集中箇所になり得るだらうか。

本能の操縱や制限卽ち道德的の見地よりすれば、エスは全然無道德的であり、自我は道德的たらむ

と努め、超自我は超道德的にして且つエスの如く無慈悲になり得るものと云へるであらう。人間は外部に向つて彼の敵愾心を制限すればする程、彼の理想我は益々峻烈に卽ち敵意になつて來る事は著しき事である。通俗的な見方をすればこれが反對に見えて、理想我によつて定められた規準が、敵愾心を禁壓する動機であるかの如く考へられる。然し事實は此處に述べた如くなるのである。卽ち人間は敵愾心を統御すればする程、自我に對する理想我の態度は益峻烈となる。これは轉位作用の如きもので、峻烈さを自分自身に向けたものである。然し乍ら一般の常態の人の道德と雖も可なり峻烈なる拘束力や殘忍なる禁制力を有してゐる。嚴格なる崇高なる實在物（譯者曰、神を指す）が膺懲を定めるといふ概念の生ずるは、實にこれに由來してゐる。

是等の問題を摑んで考慮するには、此處に新しき假定を導入しなければ不可能である。既に知れる如く、超自我は父を模型として見做したる同一化によつて生じたのである。この種の同一化は總べて無性化若しくは醇化作用の性質を有する。この種の變化の生ずる際には、常に同時に本能的分離が起るやうに見える。醇化された後は性的要素は最早混合してゐた破壞要素の全部を束縛する力を失ひ、その結果破壞本能は攻擊や破壞的傾向の形をとつて解放されるに至る。此の分離から理想我は主としてその嚴隘と殘忍なる、卽ち命令的の Sollen（何々すべし）の性質を受けるのである。

更に強迫神經症に就いて暫時考へて見るなら、その關係は少しく異つてゐる。愛が敵愾心に分離される事は自我の力によるに非ずして、エスの裡に齎らされたる退行の結果である。然し乍らこの退行はエスのみならず超自我にまで擴がり、爲めに超自我の暴虐は無垢なる自我に對して增加するのである。しかし此場合に於ても鬱憂症の場合と同じく、自我は同一化によつてリビドーを占領し得た爲めに、嘗てリビドーと混合せる折に示されたる敵愾心によつて、超自我から罰せられるのである。

自我に關する我々の觀念やその種々なる關係は明白になりかけて來た。今は自我の强さも弱點も認めた。猶ほ自我は重要なる作用を托されてゐる。卽ち自我知覺區域に就いての關係のために、精神界の過程を時間的順序に整頓し、この過程が現實に適合するや否やを試驗する。更に考慮過程を挿入して運動的解放の延期を遂げ、運動の通路を支配する。この最後の役目は事實よりも寧ろ形式的であつて、卽ち自我は行動に當つては先づ立憲君主の地位の如くであつて、自我の直裁がなければ一つの法律も發することが出來ず、然し議會を通過せる法律に對して否認權を使行する事を躊躇するのである。自我は生存中外界から生ずる總ての經驗によつて自分を豐富にする。然しエスは自我に對しては更に一個の外界であつて、その外界を克服しようと自我は努める。自我はエスからリビドーを奪取し、且つエスの對象備給を自我構成材料に變へる。自我は超自我の助けによつて、エスの裡に貯藏されてゐ

る前世の經驗を汲取る。然しその仕方は我々に未だ明かでない。

エスの內容が自我の裡に闖入するに當つて二筋の道がある。一は直接に、他は理想我を經て行く。この道筋の何れを採るかは多くの精神活動の上に非常な重要さを持つ。自我の發達は、本能を承認する事よりこれを操縱する事に、卽ち本能に服從する事よりこれを禁制する事に及ぶ。この仕事の大なる役目は理想我によつて果されるが、その一部はエスの本能的作用に反對する反應構成と見做される。精神分析は自我をしてエスを服從せしめむが爲めに猶深くその步を進ましめる道具である。

然し自ら他の見地より見る時、この同一の自我が三人の主人に仕へ、爲に三個の危險によつて脅威されるといふ哀れむべき動物である事を認めざるを得ない。この危險は外界から、エスのリビドーから、及び超自我の峻烈さから生ずる。この三個の危險に相當する三種の杞憂が生ずる。何となれば杞憂は、危險からの逃避を表現してゐるからである。自我は恰も國境の住民の如く外界とエスとの間の調停者たらむと試み、エスをして外界の要求に從はしめ、而して筋肉運動によりエスの願望通りに外界を改變せしめむと努めるのである。實例を舉ぐれば、自我は恰も分析治療を施しつゝある醫師の如く振舞ふ。卽ち自我は、現實世界に對する順應力をいふ見地をもつて、自身をリビドー的對象としてエスに提供し、エスのリビドーを自身に附着せしめやうとする。自我はエスの scrambled

人の愛を求めむとする從順なる奴隷の如くである。自我は出來得るならば何時にてもエスと親善關係を續けむことを試み、エスの無意識の要求を前意識的理窟附を以て隱蔽して、エスが頑迷不屈である時でさへも現實の命に服從してゐるかの如く僞り、エスが現實と衝突せる場合に假裝を施し、又出來るならば更にエスが超自我と衝突せる場合にも假裝を施す。エスと現實との中間に位せる自我の地位は、自我をして往々にして揶揄者、不節者、虛僞者たらしめるので、これは恰も政治家が事實を認め乍らも之を僞つて一般的人氣に仰合せむとするが如きものである。

二種の本能に對する自我の態度は決して公平ではない。彼の同一化及醇化の仕事は、エスに於ける本能に、リビドー操縱の助力を與へる。然し共際に自我は死の本能の對象となりて死滅する危險に相遇する。それを救はむが爲に、自我は自身をリビドーを以て充塡しなければならなかつた。斯くして自我はエロスの代表となり、而して共後生き且つ愛されむとするのである。

然し乍ら自我の醇化の仕事は、本能の分離と超自我に於ける攻擊本能の解放とを來すが爲めに、自我はリビドーに對する爭鬪によつて自ら虐待と死との危地に共身を晒すのである。超自我の攻擊に惱まされ、或はこの攻擊に征服されて、自我は恰も自身の作れる頽廢的產出物によつて死滅する原生物の如き運命に出逢ふ。經濟的見地よりすれば、超自我の裡に働く德性は、斯かる頽廢的產出物の如く

見ゆるのである。

自我の示す附隨的關係の中で最も興味あるものは、超自我に對する關係である。

自我は杞憂の本家である。自我は三方面からの危險に脅威されて遁走反應を展開するに至る。即ち脅威しつゝある感覺から、或はエスに於ける是れと等しき恐るべき過程から、自身の繫縛を撤回し、而して是れを杞憂として解放するのである。この原始的反應は其後に防禦繫縛（恐怖症の機制）によつて置換へられる。自我が外界の危險及びリビドー的危險を怖れるは果して何であるかは的確には云ひ難い。我々はこれを嘘征服されること或は滅亡される事とは知るが、分析では決定され難い。自我は單純に快不快原則の警告に從ふのみである。之に反して我々は自我が超自我に對する杞憂、即ち良心の杞憂の裏面に何か隱匿されてゐるかを知り得る。其後理想自我となつた崇高なる者は嘗て自我を去勢を以て脅威した。この去勢杞憂は恐らく一つの中核となつて、其後その周圍に良心に對する杞憂が集まつたものであらう。良心の杞憂として持續するものは、これに外ならぬのである。

『如何なる杞憂も結局は死の杞憂である』といふ秀句は、何等の意味も特たず、何れの場合にも正當と認められない。これに反して、死の杞憂を外界の對象杞憂（現實杞憂）及び神經症的リビドー杞憂と區別する方が正しいと信ずる。これは精神分析學に困難な問題を提供する。何となれば死は、無意

識中にそれと相當する何物をも見出し難き、消極內容を有する抽象概念だからである。死の杞憂の機制は要する　自我がナルチス的リビドー纏綿を大規模に放棄する事で、即ち或る場合に自我が杞憂を感じて對象を捨てる如く、それ自身を捨てるのであらう。余は思ふに、死の杞憂は自我と超自我との間の相互影響であらう。

死の杞憂は二つの條件の下に發することを知る。この條件は又他の杞憂を發する場合と全然類似してゐる。即ち外界の危險に對する反應として、及び鬱憂症の如く內部の過程として發現する。此處に再び神經症の例は我々をして常態の場合を理解せしむる助けとなる。

鬱憂症に於ける死の杞憂は、唯一の說明が許さるるのみである。即ち自我は超自我より愛さるる代りに憎まれ迫害されるが故に、自身を放棄するのである。生きるといふ事は、それ故に自我の側に於ては愛される事と同じ意味であり、その愛される事は即ち超自我より愛される事であり、その超自我は又此處でエスの代表として現はれてゐるのである。超自我は早期には父から、後には攝理或は運命から爲されたやうな保護と救助との仕事を代つて爲す。然し自我は自身の力では打勝つ事の出來ないと信ずるやうな現實の不可抗的の危險に逢着する時は、亦これと同じ結論を齎らさざるを得なくなる。即ち自我は總ての保護力から見捨てられたと考へて自身を死なせて了ふ。のみならず又これと同じ狀

態であるのは、出產の最初の大杞憂狀態及び不在者を戀慕ふ嬰兒的杞憂卽ち保護して吳れる母との分離が杞憂の根柢をなしてゐることである。

これらの考慮によつて、死の杞憂は恰も良心の杞憂の如く、去勢杞憂の發達せるものと考へ得る。神經症に對して罪惡が大なる意義を有する事より考へて、普通の神經症的杞憂が重篤となつた場合には、自我と超自我との間の杞憂（去勢＝良心＝死の杞憂）の展開によつて强められた事として容易に認められ得る。

我々はエスに戾つて來たが、このエスは自我に對して愛又は憎の何れをも示すべき手段を持つてゐない。エスは思ふ事を云ひ得ない。意志の統一を遂げられない、エスの裡にはエロスと本能とが相互に奮鬪してゐる。或る本能は如何なる武器を以て他の本能に防禦してゐるかは旣に述べた。エスは、沈默してゐるが非常に强力なる死の本能の支配下に置かれてゐるかの如く云ひ現すことが出來た。この死の本能は快不快原則の要求に從つて平和を願望し、闖入者たるエロスを終息せしめむとするものである。然しこの場合、エスによつて果される役目を餘り低く評價することを我々は惜れるのである。（終）

トーテムとタブー

對馬完治譯

序

次に述べる四つの論文は、余の發行せる雜誌『イマゴ』Imago の一號及び二號に本書の別名を以て發表したものであつて、精神分析學の見地と効果とを民族心理學の未解決の問題に適用せんとする余の側の最初の努力を示すものである。故にこの論文は、一方では非分析的心理學の假定と研究法を、これと同樣の目的に使用せむとする處のヴント W. Wundt の大著述に對して、他方では前者とは反對に個人心理學の問題を民族心理學的材料の蒐集によつて解決せむと努むる處のチューリッヒ精神分析學派の仕事に對して、方法上の對立を保つてゐる。[(一)] 此の二方面から直接の刺戟が余の著作に對して加はつてゐる事は、無論承認するものである。

註 (一)ユングの Wandlung und Symbole der Libido, 同じく Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie.

是等の論文のもつ缺點は余に熟知されてゐる。是等の研究が最初の試みであるが爲めの缺點については、余は觸れようとは思はぬ。然し其他の事に關しては一言述べて置く必要がある。此處に輯めた四つの論文は、比較的廣範圍の教育ある人の興味に訴へるものであるが、實は單に精神分析の本質を

既に知つてゐる少数の者に理解され批判されるに過ぎないであらう。この論文は一方人種學者、言語學者、民族學者等と、他方精神分析學者との間を仲介しようとするものであるが、然し兩者に缺けてゐるものを附與することは出來ない。即ち前者には新しい心理學的技巧に於ける十分なる解說、後者には仕事の材料の完全なる取扱法を提出する事は出來ない。故に双方の研究者の幾多の援衞によつて、この研究は無効には終らぬといふ期待を喚起し、且つ各所に注意を刺戟することを以て滿足せねばならぬ。

この小著の二つの主題となつてゐるトーテムとタブーとは、共に同樣の方法では取扱はれてゐない。タブーの分析は全く確定されたる且つ問題の徹底的なる解釋の試みを企てゝゐる。トーテミズムに關する研究は、精神分析學的觀察がトーテム問題の說明に對して現在爲し得る全部である、と說明して甘んじよう。斯樣に區別する理由は、タブーは猶今日我々の生活の中に事實上存續してゐるからである。それは消極的に解釋され又は內容が變へられたとは云へ、その心理的性質から考へるならば、カントの無上命令の如く强迫的に作用しようとし、且つ總ての意識的動機を拒否するものに外ならぬからである。これに反してトーテミズムは、今日の我々の感情よりは遠ざかつて、現實には久しく跡を絕つて新しい形に變つた宗敎的社會的制度である。且つその制度は現代の文明民族の宗敎、道德、生

活習慣の中に唯だ僅微の痕跡を殘してゐるに過ぎないものである。且つ又今日猶トーテミズムを奉じてゐる民族に於ても、その制度に著しい改變を蒙らねばならなかつたものである。人間の社會的竝に物質的進歩は、トーテムを改變させたよりもタブーを改變させた程度は僅少である。本書に於てはトーテミズムの根原的の意味を、幼年時代の痕跡から、卽ち我々自身の子供の發達中に再び顯出される指示から說明しようと試みた。トーテムとタブーとの緊密な結合は、こゝに提出された假說に向つて進歩を與へ、且つこの假說が終局に於て事實に一致しないと云つて捨てられた時に於ても、この特質は、多少なりとも再建に困難なる實相に接近し得るといふ可能性に對しては、何等の反對を示してはゐないのである。

羅馬にて、一九一三年九月。

ジグムンド・フロイド

第一章

骨肉姦の恐怖

我々が古代の人をその經過して來た發達階梯に於て知ることが出來るのは、彼が遺して行つた無生の紀念物や器具により、又我々が直接に或は云ひ傳へから口碑や神話や寓話の中に保有してゐる彼の宗教や人生觀により、更に我々自身の風俗や習慣中に於ける彼の思考方法の遺風によつてゞある。のみならず、彼は猶或意味に於て我々の同時代人である。即ち今日生存してゐる人間の中に、我々よりも遙か原始人に近いと信じられ、從つて古代人の直接の子孫と代表者とを目擊するが如き者がある。それは所謂未開人や半未開人と稱せらるゝものであつて、彼等の精神生活は、その中に我々自身の發達階梯がよく保たれてゐるのを認むるならば、我々にとつて特殊の興味を與ふるものである。

若しこの前提が正當であるならば、民譚の敎ふる『原始民族の心理學』と、精神分析學によつて知られた神經症患者の心理學とを比較することは、幾多の一致點を發見するであらうし、且つ既知の事實を或程度迄各所で新しい光明に照らして見る事が出來るであらう。

余は外部並に内部の根據よりして、人種學者から發達の最も遲き最も憐れむべき未開人と見做されたる民族、卽ち新大陸オーストラリアの土民を選んだ。この土地では動物ですら他處では既に滅亡してしまつたやうな極めて太古的なものを保存してゐる。

オーストラリアの土民はある特殊の種族として見做されて居り、その隣接せるメラネシア、ポリネシア、マライの諸民族とは生理的のみならず言語的にも何等の緣故關係の認められないものである。彼等は住む家どころか小屋さへも建てず、土地を耕さず、一頭の家畜――犬すらも飼へず、土器を作る技工をも嘗て知つてゐないのである。要するに彼等は撲殺して獲た動物の肉や掘出した木の根を食つてゐる。王や酋長などを知らない。長老の會合によつて公共事件を裁定する。神の崇拜といふ形式に於ける宗教の痕跡を彼等に認める事は至難である。この大陸の內地の種族は、水の缺乏の爲めに困難なる生活條件と苦鬪する結果、海岸附近の住民に比して總ての點に於て一層原始的のやうである。

是等の憐むべき裸體の喰人種族に向つて、その性的生活が我々の意味でいふ倫理的であること、卽ち性的本能に高度の制限を置くことは確かに期待し難い事である。然し彼等は特別なる配慮と最も苛酷なる峻嚴さとをもつて、骨肉間の性的關係を防止しようとしてゐるのを我々は經驗する。實に、彼等の全社會組織がこの目的に奉仕してゐるか、或はこの目的の成就と關係をもつてゐるかの如き觀が

ある。

あらゆる宗教的及び社會的制度の缺陷の代りにトーテミズムの組織がオーストラリア人には存在してゐる。オーストラリア人の種族は小さな部落に分れて居り、各部落は各自の**トーテム**で命名されてゐる。然らばトーテムとは何であるか。通常は或る動物で、それは食用にされる、無害なる或は危險なる、怖ろしき動物だが、稀には或る植物乃至は自然力（雨、水）であつて、全部落と特別關係に立つてゐるものである。トーテムは第一に部落の祖先であるが、次に又彼等に宣託を下す守護神であつて、若しこのトーテムが危險な動物である時にも、その所屬の子供を見分けて害を加へない。從つてトーテムの所屬者は其のトーテムを殺（滅ぼ）さず、且つその肉を喰はず（其他それを使役せず）といふ神聖なる義務を自ら負つて、若し之を犯さばおのづから所罰されるといふ事になつてゐる。このトーテムの特質は一動物或は一個人に附着してはゐるのではなく、その種屬の全體に附着してゐる。時折祭りが催されるが、其祭りにはトーテム所屬者は、彼等のトーテムの動作や特徴を儀式的の舞踊でもつて表現したり模倣したりする。

トーテムは母系若しくは父系により承傳される。（母系は恐らく先んじたもので、其後に至つて父系がそれに代つたのである）。トーテムに所屬する事はオーストラリア人の總ての社會的義務の基礎とな

つてゐる。この所屬は一方には種族的關係以外にも及ぼし、他方には血族的の關係に代るものである。[三]

註（一）フレザー『トーテムと外婚』第一卷五十三頁『トーテム的結束は現代の意味に於ける血筋若しくは家族のそれよりも强し』と。

トーテムは一地方又は一局所に限定されない。トーテム所屬者は相互に隔離して住み得、而して他のトーテム所屬者と交遊關係を持つ事が出來る。[二]

註（一）トーテム組織に關するこの省略的な找索は、或る說明なしには且つその制限を論ずることなしには捨て置けない。トーテム卽ちトータムなる名は一七九一年英人J. Long氏が初めて北米印度人から知つたのである。この問題は漸次、大なる科學的興味を有するに至り、幾多の文獻が公にされた。余は一九一〇年に發行されたJ. G. Frazer氏の四册の書『トーテミズムと外婚』及びアンドレウ、ラング氏の書物及記事（一九〇五年トーテムの祕密）を特に參照する。人類の古代史に對しトーテミズムが有する意義を認むるに至つた功績はスコツトランド人T. Ferguson, Mc. Lennan（一八六九―七〇）に歸せねばならぬ（フオールトナイトレヴユー）。オーストラリア以外に於けるトーテム制度は尙未だ北米印度人、マレイ群島の諸種族、東印度、及び亞弗利加の大部分に於て認められる。註釋には困難であるが、多くの殘跡及遺物からトーテミズムが又歐州及亞細亞のアリアン族及びセミチツク族の中にも嘗て存在したといふ結論をせねばならぬ。其の結果多くの研究者は、トーテミズムはあらゆる種

族が經過し來れる人類發達の必然的一過程として認めてゐる。

斯くして如何に有史前の人がトーテムを所有するに至つたか。即ち如何にして彼等は或る動物又は他の動物の子孫としてこれを彼等の社會的義務の基礎となし、これと同時に、知らるゝ如く彼の性的制限の基礎となすに至つたか。これが說明には諸說雜多であつた。之等の說に關する評論は、ヴントの民族心理學（神話と宗教第二卷）の裡に見出される。余は玆にトーテムの問題を特別研究問題とすることを約束する。之に關しては精神分析的方法を適用して之を解決せむと思ふのである。（本書第四章參照）

トーテムに關する諸說は幾多あるのみならず、これに關する事實は玆に試るが多き斯かる一般的事實に於ては表現し難いのである。これに關しては一句と雖も何人かゞ除外を設け、又反證を擧げ得ざる事はなき程である。然し乍ら最も原始的で且つ保守的な種族、即ち或意味に於て古代的種族である場合と雖も、彼等は久しき歷史を有し、この間彼等に土着的であつた者が可なりの發達を遂げて歪められたといふ事を忘れてはならない。斯くして猶未だトーテムを示せる種族にあつては、現在トーテミズムが汎ゆる程度の廢頽と崩潰との狀態にあるを見出し得る。而してその斷片が他の社會的宗教的制度に傳波された事を認める。若しくはそれが其の本原的性質より遙かに遠去かつてゐるが猶定着せる形にて存在するのを認めうる。故に困難なる事は、現實の狀態に於ては、如何なるものが意義ある過去の忠實なる眞相であるか、及び如何なるものが、それから生ぜる第二次の歪みであるかを決定する事である。

さていよいよ我々は精神分析者の興味をひくが如きトーテム組織の特異を考究せねばならなくなつた。トーテムの行はるゝ處では何處でも同じトーテム所屬者は相互に性的關係を結び得ず、故に亦相互に婚姻するを得ずといふ法律が存在してゐる。是はトーテムと連絡せる外婚制度を示すものである。

この嚴守せらるゝ禁斷は極めて著しきものである。これに對しては我々がトーテムの概念又は或はその轉來物に就いて從來まで知つてゐた事を以てしては說明を與へ難い。換言すれば我々は如何にしてこの外婚制度がトーテム制度中に侵入せるかは理解し難い。斯くして多くの研究者がこれを率直に論じて、「外婚制度（その根原とその意味との兩者に關して）は最初はトーテミズムと何等の關係を持たなかつたが、其後に婚姻制限を必要と認むるに至つた時に、別に深い連絡を有する事なしに、其中に附加されたのである」と主張しても、我々は敢て驚きはしないのである。兎に角トーテムと外婚制度との關係は實在であつて、非常に强固に結ばれてゐることは明白である。

更に論を進めて、この禁斷の意義を明かにして見よう。

（a）この禁斷の違反は、トーテムの他の禁斷（卽ちトーテム動物を殺す勿れ）を違反せる時の如く、所謂自動的膺懲に放任される譯には行かない。恰も全種族を脅威する危險又は總體にかゝる罪惡を拂除けるかの如くに、全種族によつて極めて峻烈に應報されるのである。フレーザの書物中の二三

の句は、我々の標準よりすれば他の點では極めて不道徳なる是等の野蠻人が斯かる違反者を如何に嚴格に取扱つてゐるかを示してゐる。その書中に曰く、

『オーストラリアに於ては禁斷されたる部落に屬する人との性行爲に對する正規的の處罰は死刑である。この場合、相手たる婦人は、同一な個所に住める群團のもの、或は戰時中他の種族から捕虜となつたものを問はず、同じく處罰を受くる。斯かる婦人を妻にせる男子は、彼の部落民より捕はれて殺戮される。婦人も同樣の運命を受ける。尤も或場合には是等の犯人が久しき間逮捕をのがれる時には罪を許さるゝ事がある。ニウサウスウエルスのタタチ種族間に於ては、稀には男子のみ殺されて婦人は瀕死に至るほど鞭打ちか槍突きにさるゝか若しくは鞭打と槍突の兩刑にされる。婦人が實際に殺戮されない理由は、彼等は犯行を强請されたからであらう、といふ考からである。偶然の野合の場合ですら、種族の禁斷は嚴重に守られる。これらの禁斷の如何なる違反にあつても極度の憎惡をもつて取扱はれ、死をもつて罰ぜられる。(ホウィツト)』

(b) 同じやうな峻烈なる膺懲が、子供を産む程に至らないやうな一時的の戀愛に於ても亦課せられる。故に前記以外の實際的の動機があらうとは想像されないのである。

(c) トーテムは遺傳されるものであり、結婚により變化しないから、禁斷の結果は世系相續の場

合には容易に認められる。男子が例へばカンガルー・トーテムの部落に屬し[一]、エム（濠洲産の巨鳥）トーテムに屬する婦人と結婚する時は、その産兒は男女を問はずエムに屬する。男兒は故にトーテムの法律に從へば、自分と同じくエムに屬する母や姉妹との骨肉關係は不可能なのである。

註（一）然しカンガルー・トーテムの父は——少くともこの禁斷によつては——エム・トーテムに屬する自分の娘達との骨肉關係は自由なのである。トーテムの父系相續の場合には、カンガルー・トーテムの父は、その子供も同じくカンガルー・トーテムであるが爲に、父はその娘達との關係を禁ぜられるが、息子は母との關係には自由である。トーテム禁斷の斯樣な結論は、母系相續が父系相續よりも古いといふ證左を與ふるものである。その理由は、トーテム禁斷は元來が息子の骨肉關係の欲望に對して備へられたといふ根據を有するからである。

（d）トーテムと連絡せる外婚には、母や姉妹との關係を防止する事よりも以上の意味があり從つてそれ以上の目的があるのである。これを洞察するには、單に一つの注意があれば足りる。即ちこの外婚は、男に對して自身の部落の總ての女との性的結合を亦不可能ならしめることである。即ち彼と何等の血族關係のない總ての女に對しても、血族關係ある女と同樣に見做して、性的結合を不可能ならしめる。斯樣に多大なる性的制限は何物よりも遙かに敷延されて、到底文化民族間には發見されないものであるが、その心理學的根據に就いては、先づ以て不明である。唯理解し得ると信ぜられる

事は、トーテム（動物）は祖先としての役目をもつてゐるといふ事が嚴重に考へられてゐるといふ事だけである。同じトーテムより生れた總ての者は緣族者であり一家族であり、この一家族に於て緣族の最も遠い間であつても獨性的結合は絕對的障碍と認められてゐる。

斯様に、これらの未開人は異常に高度の骨肉關係恐怖或は骨肉關係過敏性を示して居り、これらは眞の血族緣者をトーテム緣者で置換へるといふ我々にはよく理解できぬ特質と結びついたものである。然しこの對立は過度に誇張してはならぬ。且つこのトーテム禁斷は眞の骨肉關係を特殊のものとして包含することを記憶の中に留めて置きたいと思ふ。

如何なる方法によつて、此の際眞の家族をトーテム部落に置換へたかは、一つの謎であり、この解決は恐らくトーテムそのものの解釋に關聯してゐるであらう。勿論考へねばならぬ事は、結婚範圍以外に亙つて性的交渉の自由が存する場合には、血族緣成及び骨肉關係の防止が不確實となり、それ故にこの禁斷には他の基礎がなくてはならぬといふ事になる。それ故に、オーストラリアの風習中には、一夫が一婦に對する夫婦の獨占權の破られるやうな社會的制度や祝祭の機會が認められるといふ事を注意して置くのも無益ではなからう。

このオーストラリア種族の言語的[2]風習には、疑ひもなく是等に關係した特質が出てゐる。彼等が使

用する親戚なる語は、二人の個人間の關係を表すのではなくて、一個人と一團體間の關係を眼中に置いたものである。即ちモルガン L. H. Morgan の言葉によれば「分類制 Klassifitierende System」に屬してゐる。その意味は、「父」と呼ぶのは自分の生みの父親のみではない。種族の法律に從つて自分の母と結婚する事が出來、從つて自分の父ともなる事の出來るやうな總ての男子を指す。同樣に「母」と呼ぶのは自分の生みの母親のみではなく、種族の法律に違反せずして自分の母親になり得るやうな總ての女をも指してゐる。又「兄弟」「姉妹」と呼ぶのは、自分の眞の兩親の子供のみではなくて、自分と兩親的の團體關係に立つ總ての人々の子供を指すのである。それ故、二人のオーストラリア人の互ひに呼び合ふ親戚の名は、我々の慣用からすれば血族親戚でなければならぬのであるが、彼等の間ではその必要はなく、それは自然的關係よりもむしろ社會的關係を表してゐるのである。この分類制に類似せるものは、我々の子供室に於て、子供が兩親の男の友人を「叔父さん」、女の友人を「叔母さん」といつて挨拶したり、又は轉移された意味で我々が「アポロによる兄弟」とか「キリストによる姉妹」などゝ呼ぶのによつて認められるのである。

註（一）多くのトーテム民族も同樣である。

我々にとつて甚だ不思議に感ぜられる慣用語は、フィソン Rev. L. Fison の所謂「團體結婚」Grup-

pencho といはれた結婚制度の遺物として又符徴として見做すならば、容易にその說明はつくのである。この團體結婚の本質は、一定數の男が一定數の女に對して結婚權を實行する事なのである。この團體結婚から出來た子供は、皆が一人の母から生れたのではないが、お互に正しく兄弟姉妹と見做されて、その團體のすべての男は彼等の父と見做されてゐる。

多くの著者、例へば「人類結婚史」[一]を書いた**ウェステルマルク** Westermarck, の如き人が、團體親戚の名の存在といふ事に就いて他の人の抽出した結論に對して反駁してゐるけれども、オーストラリアの未開人を最もよく知れる人は、分類的親戚の名は團體結婚時代の遺物として認むる事に一致してゐる。實に**スペンサー** Spencer 及び**ギレン** Gillen[二] に從へば、團體結婚の或る形が**ウラブンナ** Urabunna 及び**ディーリ** Dieri の種族に於ては今日猶存在せることが確實にされてゐる。故に團體結婚はこの民族に於ては個人結婚より先に行はれたものであらうし且つ言語や習慣の中に明かなる痕跡を殘さずには消滅しなかつたのであらう。

註（一）第三版、一九〇三年、參照。

註（二）「中央オーストラリアの土著民族」、ロンドン、一八九九年參照。

然し乍ら我々が個人結婚を團體結婚に置換へたとするならば、この民族に見出したやうな外觀的遺

多なる骨肉關係回避が理解できる。トーテム外婚即ち同一部落人の間の性交の禁止は、團體の骨肉關係を防止する適切なる手段として示されたものである。かくしてこの手段は固定せられ、この本原的動機は永い時代持續したのである。

これで我々はオーストラリア未開人の結婚制限に就いて動機までも理解したと信ずるが、更に猶實際の關係は遙かに廣大にして、一見混惑するが如き複雜性を有することを知らねばならぬ。それは即ち、オーストラリアの種族にはトーテム禁制以外の禁制を持たないものは極めて稀である。大部分の種類は組織的であつて、先づ以て結婚區分 Heiratsklassen, 英語では Phratries と稱する二つの分區に分たれてゐる。各結婚區分は外婚であつて、大多數のトーテム部落を包含してゐる。各結婚區分は普通二つの小區分に分たれて、結局、全種族は四つの小區分に分たれる。それ故この小區分は結婚區分とトーテム部落との中間に位することになる。

オーストラリア種族の編成を、典型的なる最も屢々事實化された圖型で示せば次の如くである。

十二のトーテム部落は四小區分と二區分と分けられる。各區分は外婚である。小區分cはeと、小區分dはfとで外婚の單位を構成する。この制度の效果や從つて傾向は明白である。即ちこの方法によつて結婚選擇や性的自由の制限がその範圍を一層廣くされることになる。十二のトーテム部落が成

立したと假定すれば、一部落の各人は——各部落が同じ人數であると前提して——種族の女の總數の十二分の十一を選擇する可能性を持つ。然るに二つの結婚區分の存在の爲めにこの數は十二分の六卽ち二分の一に減縮され、αトーテムの男は單に1から6までの部落の女と結婚し得るのみとなる。又二つの小區分の加はる爲めに、選擇の範圍は十二分の三卽ち四分の一に下り、dトーテムの男はその選擇は4・5・6トーテムの女に制限されねばならなくなる。

註（一）トーテムの數は任意に選んだ。

結婚區分——その數が二三の種族には八つまでもある——のトーテム部落に對する歴史的關係は全く不明である。但し、トーテム外婚と同一の制度を、又それ以上のことを成さうとするものであることだけは分る。然るにトーテム外婚は發布されたる神聖なる掟であるといふ印象を有してゐるに對して、結婚區分、その小區分及びそ

放棄したが爲めに、恐らく骨肉相姦防止の習慣を最も嚴しく採用するに至つたといふ目的意識的の豫告に基くやうに見えるのを人は知るのである。且つ、トーテム制度は知られる如く、種族のあらゆる其他の社會的義務及び道德的制限の根柢をなし、結婚區分の意識は一般にその目的とする結婚選擇の規約を作つてゐるのである。

結婚區分制度の更に發展するに從ひ、自然的に及び團體骨肉關係を超えて、一層遠い團體親戚間の結婚を妨げる努力が出現する。恰もカトリック教會が兄弟姉妹に對して從來適用した結婚禁止を從兄弟姉妹にまで擴大して、それに對して靈的親戚の親等を見出したのと同じである。(1)

註 (一) 大英百科辭典のトーテミズムの部、第十一版、一九一一年 (A. Lang)

我々はこの結婚區分の由來と意義とに就いて、並びにそのトーテムに對する關係に就いて、極めて紛糾した不明かなる論議に深入りしようとも、我々の興味に役立つことは僅少であらう。オーストラリア人及び他の未開人が骨肉關係の防止の爲めに大なる注意を拂ふ事を指示すれば我々の目的は十分である。(1) 骨肉關係の防止に就いては、この未開人は我々よりも敏感であることを言つて惜かれない。恐らく彼等にはその誘惑がより多く存在してゐるのであらう。その結果として誘惑に對する徹底的の防止も必要とするのであらう。

彼女は走り去るか或は側方に隱れねばならぬ。男兒が自分の姉妹の足跡だと知つた跡を砂上に發見したならば、その跡は追はない。姉妹が兄弟に對しても同樣である。實に、彼は一度もその姉妹の名を口にしない。もし使用語の中に姉妹の名が入つてゐるやうな場合には、その使用語を使ふのを避ける。この回避は成年式と同時に始まつて全生涯を通じて固守される。母とその息子との遠離は年と共に增して、母の方が著しい。母が息子に何か食べ物を持つて行くやうな場合には、手渡しせずに彼の前に置くだけである。打解けては話さないで――我々の用語でいへば――「お前」Du とは云はずに「貴方」Sie と呼んでゐる。同じやうな習慣がニウーカレドニアにもある。若し兄弟と姉妹が出逢つたなら、彼女は草叢の中に隱れて、彼は顏を彼女の方に向けないで通り過ぎる。[1]

註（一） コドリングトン R.H. Codrington の「メラネシア人」、フレーザー Frazer の「トーテミズムと外婚」第一卷七七頁。

ニューブリタニアのガツェレン半島に於ては、姉妹は結婚後からは最早自分の兄弟とは口をきけない。その名前をも話さない。云ふ場合には婉曲な言葉をもつて云ひ現す。[1]

註（一） フレーザー、前揭の書、第二卷一二四頁、クラインティクチェンの「ガツェレン半島の海岸住民」。

ニューメックレンブルクに於ては從兄弟姉妹（各種類ではないが）はこの種の制限を受ける。同じく

兄弟姉妹も受ける。彼等は互に近寄つたり、握手したり、贈物したりする事は出來ない。が、數歩を隔てて語り合ふことは許される。姉妹との骨肉關係を犯したもの、刑罰は棒叩である。(二)

註(一)フレーザー、前掲の書、第二卷一三〇頁、ペタネルの「人類學」一九〇八年。

フィジー諸島に於てはこの回避の掟は特別に嚴格である。そこでは血族者のみならず團體的姉妹に對しても適用される。この未開人の神聖なる婚禮の際に於て、禁制されたこの親戚が性的關係を結ぶといふ事を聞くならば、この矛盾を此禁制の説明に利用して來る代りに、寧ろいよいよ奇異の感を深くするばかりである。(三)

註(二)フレーザー、前掲書、第二卷、一四七頁、フィソンに據る。

スマトラのバタク人に於ては、回避の掟は總ての近い親戚關係に適用されてゐる。例へばバタク人にとつては自分の姉妹を夜會に伴ふことは非常に嫌惡される。バタク人の兄弟は假令人が同席してゐても、自分の姉妹と同席することは不快に感じるらしい。もしその一人が家の中に入れば、他の一人は家から出てゆく。父も家で娘とだけでは居ない。同じく母も息子とだけでは居ない。オランダの宣教師がこの習慣に就いて報告したが、それに附言して、この習慣は遺憾ながら極めて根據の深いものとして是認せざるを得ないと云つてゐる。この民族に於ては、男女が二人だけで居れば過度な

親類に話ることは無論のこと一見ぼれてゐる。そして血族間の性交はあらゆる類ふだけの懲罰と惡結果とを豫想するが爲めに、斯かる禁止の背反によつて犯の誘惑を避けようとするは正常なことである。(二)

註(一) フレーザー、前掲書、第二卷、一八九頁。

アフリカのデラゴア灣のバロンゴス人に於ては、義姉妹即ち自分の妻の兄弟の妻に對する警戒は極めて著しく厳格である。若し男が自分にとつて危險な人間に何處でも出遇へば、注意してこれを避ける。彼は一つ皿のものを女と食ふことを敢てしない。女と話すにもびくびくし、女の小屋などへ入ることも敢てしない。挨拶するにも顫へ聲でなければ話しかけない。

註(一) フレーザー、前掲書、第二卷、三八八頁。ジュノット Junod による。

英領東アフリカのアカンバ(或はワカンバ)人に於ては回避法が守られてゐる。これは吾人が度々相遇した事と思ふ。女は思春期から結婚までの間は自分の父親を注意深く避けてゐねばならぬ。彼女が途上で父に出遇つた時は隠れる。父の傍に坐ろうとは決してしない。婚約の時期までさうした態度を採る。結婚と同時に父との交際は何等の支障もなくなる。(二)

註(一) フレーザー、前掲書、第二卷、四二四頁。

最も低級に属つた、最も，且つ文化民族にとつて最も興味多い回避は、一人の男とその義母との

社交を制止するものである。これはオーストラリアにあつては全般に亙つて行はれ、又メラネシア、ポリネシア、アフリカのネグロ族に於ても、トーテミズムと團體親戚關係の痕跡が存する處必ず行はれてゐる。或は猶それ以上に恐らくは及んでゐるであらう。この民族の多くのものに於ては、一人の女とその義父との無害なる社交に對しても同樣の禁制が出來てゐる。然しこれは久しい間、左程恒久的な且つ嚴格なものではなくなつた。個々別々の場合に二人の義父母が回避の對象となる。

我々には義母回避の內容や目的よりも、其の人種的分布狀態には餘り興味がないので、余はこゝにも二三の例を擧げるのみに止めようと思ふ。

バンク嶋に於てはこの禁制は極めて嚴格であり精密である。男はその義母の接近するを避けるが如く、義母も男の接近を避ける。若し彼等が互ひに途上で逢へば、女は路傍に避けて、彼が通過ぎるまでは背を向けてゐる。或は男の方で同樣にする。

ヴァンナ・ラバ（パッテソン灣）に於ては男は一度も義母の後から磯邊に添つて行く事はしない。滿潮によつて彼女の砂上の足跡が消えてから行く。然し一定の間隔を置けば話し合ふことは許される。男が義母の名を口にし、或は彼女が義息子の名を口にすることは全く禁じられてゐる。[二]

註（一）フレーザー、前揭書、第二卷、七六頁。

ソロモン島では、男は結婚してからは義母を見ることも、又語合ふことも許されない。逢つた時は、男は義母を知らぬ者のやうにして、急いで身を隱す爲めに驅け出す。[1]

註 (一) フレーザー、前掲書、第二卷、一一七頁、リフベ (C.Ribbe) の「ソロモン島食人種の許の二年間」一九〇五年

ツルカッフェルン人に於ては、男は義母に對するを耻辱と感じ、彼女と一緒になることを避けようとして凡ゆる方法を講ずる事は止み難い習慣となつてゐる。男は義母のゐる小屋へは入らない。若し彼等が出逢つた時には、何れかゞ路傍に避ける。例へば女は草叢の蔭に隱れたり、男は盾で顏を蔽うたりする。彼等が互ひに避けられないで、女が自身を蔽ふやうな物を持つてゐない場合には、頭の周圍を草束で取卷いて、それでもつて儀禮を滿たす。彼等の間の交際は第三者の世話で行ふか、でなければ兩人の間に柵のやうなもの、例へば羊圍ひのやうなものがあれば、それを挾んで幾何かの距離を置いて大聲で互に話さねばならぬ。何れも相手の名を口に出すことは許されない。[2]

註 (二) フレーザー、前掲書、第二卷、三八五頁。

ナイルの上流に於けるネーゲル種族の一族であるバソガ人にあつては、男は義母が家の別の室にゐて、自分から見えない場所に限り、義母に話しかけ得る。其他この民族は骨肉關係を極めて憎惡し、

家畜の場合であつても之を罰せずには措かない程である。(一)

註（一）フレーザー、前掲書、第二卷、四六一頁。

近い親戚間の其他の回避の目的と意義に就いては、何等の疑惑は存せず、爲めに總ての觀察者よりは骨肉關係に對する防禦法であるとして解釋されてゐるが、義母との性交に對する禁制は、各方面よりこれと異つた解釋を受けてゐる。この民族の總てが、實際母親ではないが、母親であり得るやうな老齡の女の姿をもつて男に現れる誘惑に對して、かくの如き大なる恐怖を示さねばならなかつた事は正當には理解できぬ事である。(一)

註（一）クローレイ V. Crawley「神秘の薔薇」ロンドン一九〇二年、四〇五頁。

或る結婚區分制度は男と義母との結婚を理論上には不可能にせず、といふ缺點を有してゐることを指適して、それ故にこの可能に對して特別の保障を要したのであらうといふフィソンの解釋に對しても亦、同じ非難が與へられた。

ラボック卿 Sir J. Lubbock はその著「文明の起源」Origin of civilisation に於て、義息に對する義母の態度を昔の掠奪結婚 Marriage by Capture に歸せしめてゐる。『婦人を掠奪する事が實際にあつた間は、兩親の憤怒も亦激烈であつたらう。この形式の結婚が最早單に象徵を殘留してゐるの

みになつてからは、兩親の憤怒も亦象徴化されてしまつた。而してこの習慣はその起源が忘れられた後でも猶續いて殘つたのである』と。クローレイはこの解釋の試みが事實の觀察と適合する箇所の如何に僅少なるかを指示するのは容易であると云つてゐる。

タイラー E. B. Tylor の考では、義母が義息に對する待遇は、女の家族の側から採る「知らぬ振り」cutting の一形式に外ならぬものであらうと見做してゐる。卽ち男を他人と見做す。これが第一子の生れるまで續くと。然しながら後者の條件が禁制を解かない場合を不問にしても、この說明には、義母子間の關係に就いての習慣を標示するものが明かにされてゐないといふ非難がある。從つて性的契機を等閑にしてゐる。而して回避の禁制中に示されてゐる神聖なる嫌惜とも云ふべき要素を算入してゐない。(1)

註（一）クローレー、前掲書、四〇七頁。

この禁制の由來を問はれたツルー族の或る婦女は、優しい感情を帶びた答辯を爲して曰く、「妻を哺育した乳房をその夫は見てはいけない」(2)。

註（一）クローレー、前掲書、レスリー Leslie の「ツルー及アマトンガの間」一八七五年。

義母息間の關係は、文化民族にあつても亦家族制度の面倒なる部類に屬してゐる事は周知の事であ

る。歐米の白人種の社會に於ては義母息に關する回避の禁制は最早見られないと雖も、然し乍ら若し斯くの如きものが猶習慣とし出來、各個人に於て再び設定されなくてもよいならば、幾多の爭議や不快は屢々避けられてゐた事であらう。未開人が彼等の回避の禁制によつて近い親族となつた兩者間の性交の成立を前以て防止した事は、多くの歐洲人にとつては高級なる智慧の仕事と見えるかも知れない。義母義息間の心理狀態の中には彼等の間に敵意を促し、且つ共同生活を困難ならしめる何物かゞ介在してゐることは殆んど疑ふべくもない事である。文化民族の洒落の中には好んで對象として義母が取り入れられてゐる事は、兩者の感情關係の中に鋭く對抗する要素が別に入込んでゐる事を暗示してゐるやうに見える。余は思ふに、この義母息の關係は元來「雙存性」ambivalentes であつて、相爭ふ愛と憎との衝動から成立つてゐるものである。

この衝動の或る部分は明瞭に分る。即ち義母の側より見れば、娘の所有を放棄させたい傾向、娘を呉れてやつた他人（親戚でない）の男に對する不信用、家にゐる時分娘に對して採つた支配者の態度を主張しようとする傾向である。男の側より見れば、他人の意思に最早決して服從しないといふ決心、自分より前に妻の愛情を所有してゐた總ての人に對する嫉妬、及び最後に、だが最小ではない――性的買被りの妄覺を亂すまいとする傾向である。さういふ妄覺を亂す原因は、その大部分が實に義母の

人柄から出てゐる。義母は色々多くの共通點によつてその娘を思ひ出させる。然るに自分の妻の有する青春の魅力、美、精神の新鮮さは義母には缺けてゐるからである。

個人々々の精神分析學的研究によつて、隱れたる精神作用に關する知識を得るに至つたが、これが爲めに此の以外にも猶他の動機を附け加へることが出來た。婦人の精神的性的要求が結婚や家庭生活に於て充たされる場合には、同時に其處に絶えず夫婦關係の早期的經過や感情生活の單調の爲めに不滿といふ危險が襲來する。老いゆく母親はこれを避けて子供等の中に入込み、子供等と同一化し豐富なる感情生活を自身に取り入れる。兩親はその子供等と共にあつて若さを保つと云はれる。これは事實上兩親が子供から得る最も價値多き精神的收穫である。子供の無いといふ事は、自分の結婚生活に對して必用なる諦め心を荷つてゆく最良の力の一つを缺くことである。母が娘に斯く同化することが、娘の愛する男と戀愛關係に至るまでに進むことは容易である。極端な場合には、この感情的素質に對して烈しき精神的反抗を爲す結果、重症の神經疾患に罹る。斯樣な戀愛關係を生ずる傾向は義母にあつては甚だ屢々あることで、この傾向自らが、若しくはこれに反抗する努力が、義母の心中の爭ひ會へる力の渦卷の中に加はるのである。全く屢々あることは、禁壓された愛情を益々確實に抑壓せんとして、戀愛衝動中の無情なる加虐的の要素を義息に向けるといふことである。

男にとつては、義母に類する關係は同じ衝動であるが、衝動の源泉が異つてゐる爲めに複雜してゐる。對象撰擇の經路は規則的に彼の母の面影を通つて、恐らくは更に彼の姉妹の面影を通つて、そして戀の對象にまで辿られたのである。骨肉關係の禁制の結果、彼の偏愛は幼時の二人の親愛なる人から、その面影を追つて他の對象へ移つてゆく。この場合、自分の母であり自分の姉妹の母である人の代りに義母が現れて來ると、以前の撰擇に戻らうとする傾向が生ずる。然しこの傾向は全精神から反對を受ける。彼の骨肉關係恐怖は、彼に愛の撰擇の系圖を想起せぬやうに促す。彼は生母の如く義母の眞相を以前から知つては居らず、爲めにその面影を變らずに保つては居らない故に、義母の出現に對しては容易に拒絶し得るのである。混合した愛情の中に刺戟性や憎惡性が特別に附加することから推察して、義母が事實義息に向つて骨肉關係を誘惑するのであらう。これは又他面には男が常習的に先づ義母の娘に心を向けるよりも以前に、老いたる義母に戀愛關係に陷るの稀ならざると同樣である。

余は、未開人に於ける義母義息間の回避の起因となつたものは全く兩者の骨肉關係の要素であるといふ假定に對して、何等の支障を認めない。故にこの原始民族の嚴格に所有する回避の說明に當つてフィゾンによつて根本的に述べられた想見、卽ちこの掟に再び骨肉關係の防止を見出すといつた事を擁護しようと思ふ。この想見は血族又は姻戚間のあらゆる他の回避に對しても當嵌まる。その相違點

は第一の場合は骨肉關係が直接的であり、防止目的は意識的のものであるが、他の場合は養母の關係を含む場合であるから、その骨肉關係は空想の誘惑であつて、意識せざる仲介者を通じたものであるに過ぎない。

以上の論述に於ては、民族心理學上の事實が精神分析學の觀察の應用によつて新解釋の下に讀められ得るといふ機會は餘り持たなかつた。それは未開人の骨肉關係は永い間事實として認めてゐるのみで、それ以上に說明は要さなかつたからである。我々が骨肉關係を評價するに當つて附言したい事は、これは極めて幼少時の性質であつて、且つ神經症患者の精神生活と不思議にも一致してゐるといふ事である。精神分析學の教へる處によれば、男兒の最初の性的對象は骨肉關係的であつて、禁止された對象である母や姉妹を選ぶのであると。又精神分析學は成年者が骨肉關係の誘惑から遁れる方法までも我々に教へた。然し神經症患者はきまつて精神的幼稚症の一部を代表してゐるもので小兒の精神的性感狀態から脫し切らないか、さもなくばそこに後戻りしたものである。（發育停止及び退行）。それ故に彼の無意識の精神生活に於ては猶常に、或は再びリビドーの骨肉關係的の定着が主役を演じてゐる。こゝで我々は、骨肉關係から支配されてゐる對兩親關係が、神經症患者の**中心的コンプレクス**を成してゐる事を說明すべき時になつた。神經症患者に就いて骨肉關係のこの意味を發見したことは、

勿論成年者や普通人から極めて一般的の不信をもつて攻撃された。これと同じく、一層大なる分量にて骨肉關係の題目が如何に多く詩的興味の中心になつてゐるか又詩の無數の變化や變態に材料を供してゐるかといふ事を敍述せる**オットー・ランク** Otto Rank の勞作をも亦、否認されてゐる。斯く否認する事が、先づ第一に、既に抑壓されてしまつた嘗ての骨肉關係欲望に對する人間の深部の拒絕作用の所産であると信ぜざるを得ない。故に未開人が將來無意識になるべき人間の骨肉關係の慾望を未だに脅威として感じ、これに最も鋭き禁止制度を設くる事は當然であると指示することは不要ではあるまい。

第二章　タブー及び感情の雙存性

一

タブーTabu はポリネシア語である。この語で表すやうな概念を我々は何も持つてゐないので、飜譯することは難事である。古代羅馬人にはこの語が未だ流布して居つたことがあつて、彼等の sacer はポリネシア人のタブーと同意味の語である。希臘人の ἄγος、ヘブライ人の Kodausch も亦、ポリネシア人がタブーと云ひ、アメリカ、アフリカ(マダガスカル)、北及中央亞細亞の多數の民族が類似の稱語を用ひて云ひ現してゐるものと同じ意味でなければならぬ。

タブーの意味は我々には二つの相反する方向に考へられる。一方は神聖といふ意味で、他方は氣味惡い、危險なる、禁ぜられたる、不淨なる、といふ意味である。タブーの反對語はポリネシア人に於ては noa と云つて、普通とか一般とかといふ詞に近似した意味である。タブーには差控へとも云ふべき概念が含まれて居る、卽ちタブーは本質的には亦禁止や制限といふ事で現はされる。我々の複合語

なる heilige Scheu（神聖なる恐怖）は屢々タブーの意味と一致する。

タブーの制限は宗教的或は道德的禁制とは幾分か違ふ。」それは神の掟に基いたものではなく、自分自身から起る禁欲である。道德的禁欲と區別される所以は、タブーは一般にその必要の爲めの禁欲であつて、その必要を基礎づける制度化の缺けてゐる事である。タブーの禁制は如何なる根據も不要である。その由來も不明である。我々にとつては不可解であるが、その支配の下にある彼等には自明の事と見做されてゐる。

ヴントはタブーを人類の最古の不文の法典と稱してゐる。(一) タブーは神よりも古くあり、各宗教の發生以前の時代に溯るものである事は一般に認められてゐる。

註（一）民族心理學第二卷、「神話と宗教」、一九〇六年、第二部、三〇八頁。

我々はタブーの精神分析的觀察を試みむとするに當り、タブーの公平なる說明を要するが爲め、余は此處に人類學者トーマスNorthcote W. Thomas の書いた大英百科辭典のタブーの項より拔萃しよう。(一)

註（一）十二版、一九一一年――其處には又重要なる文獻がある。

『精確に云へばタブーは單に（a）人或は事物の神聖（或は不淨）なる性質、（b）この性質から生ずる

制限の種類、(c)この禁制の違背から生ずる神聖（或は不淨）を意味する。タブーの反對は「普通の」或は「一般の」を意味せる〝noa〟である……』

『廣義にはタブーを種々な種類に分ち得る。(一)**自然的**或は直接的タブー、これは人或は物に固有なる神秘力（マナ Mana）の結果であるもの、(二)**傳承せる**或は間接的タブー、これも亦神秘力より生ずるが、(a)自ら獲たものか、或は、(b)僧正、酋長或は其他の人から移されたもの、終に(三)その二者の中間に位するタブー、卽ち例へば妻が夫に同化する場合の如く、二つの要素を有するもの。又タブーといふ名稱は他の儀式的制限に對しても使用されてゐるが、然し宗敎的の禁制と稱した方がよい場合には、總てタブーの中に算入してはならない。』

『タブーなる語は禁制を承認する事が神又は靈の作用であること、卽魔術的手段と區別されたる宗敎的禁令の場合を包含し得る程度まで、これを擴張せねばならぬ。然し乍ら斯樣なる場合には自動的行動若しくは感染の如きものは存在しない。この場合には宗敎的禁令なる語を使用すれば適當であらう。』

『タブーの目的は多樣である。直接タブーの目的は、(a)酋長、僧正の如き重要人物又は物件等の災害に對する防護、(b)弱者――婦女、子供、一般の普通人――を僧正や酋長の强大なるマナ(呪力)に

對して安全に護ること、(c)屍體との接觸、或る食物の攝取等の場合に起る危險に對しての防護、(d)出產、成年式、結婚、性的行動等の重要なる生活行爲の支障に對する保安、(e)鬼神の怒や力に對する人間の保護、(f)胎兒や幼兒の各種危險に對する防護、例へば兩親が或事を爲したり或は子供に特殊の性質を傳へるやうな食物を食する場合に、子供は兩親の特別な氣使ひの結果色々な危險に脅かされる、その危險の防護。以上の外に猶タブーは人の財產卽ち物品、野畑等の盜難に對する防禦に應用される。』

註（一）これはタブーの根本的の適用ではないから除外しても差支へない。

『タブーの違反に對する懲罰は、元來は內部より自動的に發する懲罰に委されてゐた。犯されたタブーがそれ自身に復讐するのである。神や惡魔の觀念が生じて、これがタブーと結び付けられるやうになると、神の力から自動的懲罰が來ると期待されるに至つた。恐らくこの槪念が更に進展した結果であらう、仲間を危險に陷らせるやうな行動をなした違反者の懲罰を社會が行ふやうな場合がある。かくの如く人類最初の懲罰制度も亦タブーと結付いてゐる。』

『タブーを犯せる者は、その爲めに自身もタブーとなる。タブーの違反から生ずる一定の危險は、贖罪行爲や淨めの儀式によつて避けられる。』

『タブーの源泉として見做されてゐるものは、人間や靈に附いてゐる固有の力であつて、その力はそこから無生物を通じて移され得ると見做される。タブーとなつた人間や靈は、電氣を帶びた物に喩へられる。彼等は恐るべき力の座である。接觸によつて傳はり、又は若し傳へられた有機物が脆弱でこれに抵抗し得ない時には禍害作用を受くることになる。其故にタブーの違反の結果は、相手のタブーに附着せる魔力の强度によるのみでなく、違反者の魔力に抵抗するマナの强さにも關係する。例へば王様や僧正は偉大なる力を所持してゐる。これに直接に觸れた部下は死であるが、大臣や又は普通のマナ以上を持つてゐる人達ならば彼等に近寄つても危險は無い。且つこれらの人が媒介者となつて其の部下に近寄るも何等の危險は無い。媒介されたタブーも亦其れを發した人のマナの强さに關係してゐる。若しそのタブーが王様や僧正から出たものだつたならば、普通人からのものよりも効果的である。』

タブーの轉移性といふ性質から、贖罪の儀式でタブーを除かうと試みる機會が、與へられたのである。

『タブーには恒久的のものと一時的のものとがある。僧正や王様は前者であり、死やこれに附隨せる總てのものも前者である。一時的のタブーは一定の狀態に結び付いてゐるものである。卽ち月經時や

産褥時、出征前後の戰士、漁撈時、狩獵時等。一般タブーは教會の破門の如く廣汎に亙つて課せられて、幾年間繼續するものもある。』

×

余は讀者の印象を正しく推量して見るなら、諸君はタブーに關するこれらの全部の説明によつて、タブーを如何なる觀念として受取つたか、又諸君の思考の中の何處に受入れるべきか、先づ以て判らぬであらうといふことを敢て云ひ度い。これは確かに余がなした不十分なる教示の爲と、及びタブーが迷信、靈の信仰、宗教に對する關係の説明を全部省略した結果である。然し他方、タブーに就いて知る處を精密に敍述するならば、更に錯綜して、事柄の眞相が全く不透明に陷ることを余は惧れる。それ故これらの原始民族が從つてゐる種々なる制限に關して述べよう。何等の理由なしに是れとあれとが禁じられてある。又その譯を問ふことも氣付かない。むしろ判り切つた事としてそれに從ふ。これを犯せば自動的に嚴罰に處せられるものと確信してゐる。斯樣な禁制を知らずして犯した者が、事實自動的に罰せられたといふ信頼すべき報告を持つてゐる。惡意のない犯人、例へば彼に禁ぜられた動物を食つたやうな者が、深く鬱憂になり、死を待つて居てゐるうちに嚴肅な狀態で死んで行つた。禁制は多く享樂能力、運動の自由及び淫らな性交に課ぜられる。それは多くの場合には明かに禁欲と

か放棄の如く十分な意味を持つてゐるものであるが、他の場合にはその內容が全く理解できないものであり、つまらぬ瑣事に課したり、單なる儀式の仕方に見える場合がある」。總てこれらの禁制は或る論理を根據としてゐる觀がある。これは恰も或る人や物が危險なる力を持つてゐて、これに觸れた者にはその力がまるで傳染するかのやうに移つてゆくので、そのために禁制といふ事が必要であるかの如くに見える。又これらの危險性の量も考慮されてゐる。この人や物は他のものよりも餘計その性質を持つてゐる。その所持量の差異によつて直ちにその危險の程度も違ふ。そのうち最も特異な事は、その禁制を犯した者は禁ぜられたもの性質を自身に獲得する。卽ち危險なる性質を全部自身に貰つたといふ事である。これらの力は、王樣、僧正、產兒の如き或る特別な者や、月經、思春期、分娩の如き身體の異常狀態や、疾病、死亡の如き凶時や、又感染力や傳播力によつてこれらと關係する總ての者に固着するのである。

『タブー』とは、然し乍ら斯かる神秘の性質の保有者或は源泉である人、のみならず場所、物、及び一時的の狀態までをも總べて稱してゐる』。タブーは又この性質から出てくる禁制をも稱してゐる。最後にタブーはその語義の上で、神聖、普通以上といふ意味に兼ねて、更に危險、不淨、神秘の意味を同時に持つてゐるやうなものも稱されてゐる。

これらの語の中に、及びそれが標示される制度の中に、その精神生活の一片が現れてゐるのであるが、それを理解する事は容易ならぬやうである。就中低い文化に特有なる靈魂や惡魔の信仰を論及せずには、その了解に近寄り難いことを考へねばならぬ。

「何故に我々は專らタブーの謎に對して興味を向けるのであるか。余は思ふに、啻に心理的の問題は何れもそれ自體の解釋の研究に價値があるばかりでなく、更に又他の理由の爲にも研究する價値が存する。我々に豫想される事は、ポリネシア未開人のタブーは最初我々が信じたほど我々から緣遠いものではなく、我々が遵奉する習慣や道德の禁制は、その本質に於ては原始人のこのタブーに本質的關係を持つて居り、且つタブーの釋明は我々の所持せる『無上命令』の暗き起源の中に、一筋の光明を投じ得るといふ事である。」

故にヴントの如き研究者が我々に彼のタブー見解を報告し、特に彼が「タブー觀念の終局の根元まで究める」と約束するならば、我々は異常の期待に充ちた緊張をもつて謹聽するであらう。ヴントはタブーの概念に就いて次の如く述べてゐる。『祭祀的の觀念に關聯する一定の對象物或はこれに關係ある行爲に對する恐怖を現す總ての習慣を總稱する。』[1]

註（一）前掲書三三七頁。

又他の箇所で『タブーなる語の一般的意義に一致する如く、食物に觸るべからず、自分用にすべからず、禁じた語を使用すべからず……等、風俗習慣や法律化された拘束に從つたあらゆる禁制をタブーと稱することによつて理解する』と。果して然らば、タブーの災害を免れた民族とか文化などいふものは一つもないであらう。

ヴント は更に說明して、タブーの性質はポリネシア民族の比較的高い文化を研究するよりも、むしろオーストラリア未開人の原始的關係を研究する方が合目的である理由を述べてゐる。彼はオーストラリア人のタブー禁制を三級に分ち、動物に關するもの、人間に關するもの、其他の物體に關するもの、としてゐる。動物のタブーは元來これを殺したり喰つたりすることの禁制で、トーテミズムの中核となつてゐる。[二]第二種のタブーは人間を對象としたもので、元來異つた特徵を持つてゐる。これはタブーとなつた者が異常の生活狀態をさせられるといふ制限的條件が初めから存する。それ故に成年式の祭に於ける靑年、月經中や出產直後の婦人、產兒、病人、殊に死人はタブーである。人間が持續して使用してゐる財產はあらゆる他人に對しては永積的のタブーとなる。故にその人の衣類、道具、武器はそれである。オーストラリア人では、男兒が成年式につけた新しい名も亦最も私的な財產に屬して、タブーであり、秘藏せねばならぬ。第三種のタブーは樹木、植物、家屋、場所に附くもので、

固定のものではない。原因の如何に拘らず恐怖を起させ又は災厄を惹起するものはタブーに隷屬するといふ規則に從ふらしい。

ポリネシア人及マレイ島民の比較的高い文化に於て、タブーの受ける變化は、甚だ著しくはないとヴント自身も說明せざるを得なかつた。この民族の社會的文化が進步した爲めに、酋長、王樣、僧正は特別に强力なるタブーを實行し、自らタブーを强請的に守ることを餘儀なくされるに至つた。

「然し乍らタブーの元來の源泉は特權階級の利益といふよりも更に深い處に存在する。『これは最も原始的な然かも永續的な人間の本能、卽ち魔の力の作用に對する恐怖にその起源を發してゐる。』[1]『起源的に見れば、それはタブーとなつた物に潜むと考へられる惡魔の力に對する恐怖が、客觀的になつたものに外ならぬものであつて、その力を刺戟することをタブーが禁ずるのである。而してタブーが知りつゝ或は知らずして犯された時に、タブーが惡魔の復讐を除かむとするのである。』

註（一）前揭書、三〇七頁。

其後次第にタブーは惡魔性より分離して自獨の力となる。そして習慣、傳統、最後に法律の强制となる。『然し乍ら、場所と時代とによつて種々に變化するタブー禁制の背後に無言に立つてゐる命令は本來はこの一つものである。曰く『惡魔の怒りに氣を附けろ。』

それ故にヴントは我々に敎へて、タブーは原始人が惡魔の力に對する信仰の表現であり發露であると云ふ。其後に至つてタブーはこの根據から分離し、一つの力として存在するやうになつた。それは單に一種の心理的固執の結果から斯うであつたが爲である。斯くしてタブー自身が我々の法律や習慣の根柢となつたのであらう。そこで、この事柄の最初のものには反對は殆んど無いが、余はヴントの說明を失敗であると云つたならば、多くの讀者の印象を余が云ひ當てたことにならうと信ずる。それはタブーの觀念の源泉に入込み或はその究極の根柢を明にせんとするのでない。恐懼でも惡魔でも、それが心理學上それより以上に還元できないといふ究極の因子ではないからである。惡魔が實際に存在してゐるならば別問題であるが、知つてゐる通りそれらは神と同樣に人間の精神力の創造物である。卽ち或物に就いて或物から創られたものである。

タブーの二重の意味に就いてヴントは重要なことを述べてゐるが、全然明瞭なる見解とは云ひ難い。氏に從へば、タブーの原始的起原に就いては神聖と不淨との分離は未だ出來てゐない。それ故に兩者が相互に對立するに至つて初めて現はれる意味に於ける槪念が此處では全くまるで缺けてゐる。タブーとなつた動物や人間や場所は魔性であつて、神聖でもない。それ故に又更に後世の意味でいふ不淨でもない。惧るべからずといふが如き惡魔の未だ分化せざる中間的意義を示した言葉に對しては、タ

ブーといふ言葉は最もよく適應してゐる。それは神聖なものにも不淨なものにも各時代を通じて共通なる一つの特徴をタブーは現してゐるからである。卽ちそれに接觸する畏怖である。然しこの重要なる特徴の共通してゐる事は、同時に兩者の領域の間の根本的の一致の存在が共通してゐた。其の後條件の備はるに從つて分化するに至り、それが爲めに兩者が正反對に展開するに至つたことを此處に暗示してゐるものである。原始的タブーに固有なる魔の力の信仰は、當時客觀化された恐怖である。(その魔力とは相手の中に隱れてあり、これに觸れるとか犯して使用する場合には、その者は魔法によつて復讐される。)これは發達した階級では畏懼 Ehrfurcht と嫌忌 Abscheu との二形式に分離されるのであるが、此處では未だ分離されてゐない。

この分離は如何にして生ずるか。ヴントによれば、タブー禁制を惡魔の領域から神の觀念の領域に移植した爲めである。神聖と不淨との對立は、二つの神話時代の經永に相應するものであり、その前時代は次の時代が來ても全然消滅はせずして、漸次輕蔑に變つた低き評價の狀態で續いてゐる。神話學上の一般法則では、前時代はより進んだ時代から征服され後退させられるが爲めに、正にそれ故に悲慘なる形に於て新時代の中に並んで存在を續け、崇拜の對象であつたものが嫌忌の對象に變ずるに至る。[1]

ヴントの説明は引續いてタブーが淨め及び犧牲(註二)との問題に進んでゐる。

註（一）前掲書、三一三頁。

二

精神分析即ち個人の精神生活に於ける無意識の部分の研究よりしてタブー問題に進まむとする者はこれらの現象は自身にとつて無關係なものでない事を、少しく考へれば判るのである。彼は斯かるタブー禁制を個人で創り出した人間を知つてゐる。そして彼等は未開人がその種族や仲間に共用すると同じ如くに、嚴格にそれを守つてゐる。これらの人々を『強迫症患者』と呼ぶのがおかしければ、その容態に對して『タブー病』と名づけるなら相應するかも知れない。彼は此種の疾病に對し、タブー病と呼ぶ事がむしろ適してゐよう。精神分析的研究は彼にこの強迫症に就いてその病原の心理的機制の重要なる部分を敎へた。かくして彼は之より學んだものを、これに類似せる民族心理學的現象の解譯に適用する事を禁じ得ない。

此の企てを爲すに當り、我々が玆に守らざるを得ない一つの警告がある。タブーと強迫症狀との類似は、單に皮相的であり、深處に亙る事なしに兩者の表現にのみ適用するもので有り得るかも知れぬ。

自然は、頗る異つたる生物學的連絡に、殆んど同一の形式を適用することを好んでゐる。例へば、珊瑚の枝が植物に類似し、又は結晶體に類似し、若しくは化學的沈澱物の構成に類似する如くである。故に單に機械的狀態の一致といふ事で内部の關係に就ての結論を齎すことは倚早であり且つ無益である。かやうな混淆が生ずるとも、我々は意圖した比較を放棄せずして、この事實に留意しようと思ふ。

神經症患者の強迫的禁制とタブーとの間の第一にして最著しき一致は、これら兩者の禁制の根源が全然無意味で謎的であるといふことである。これらの禁制は何時しか生じたのであつて、今は征服し難き杞憂の爲に保留せざるを得なくなつてゐる。外界の膺懲の脅威は全く無用である。何となれば、犯行が堪へる事の出來ない災害を齎すであらうといふ内界の確實性（良心）が存在するからである。患者が我々に告げ得る强迫症狀の中の最も精細なる點は、若し彼等が禁制を犯すならば、我等の周圍の人が必ず災害を受くるといふ事である。この災害とは果して何であるかは患者は知らない。この不十分な知識は禁制そのものに就いて語る時よりも、之に對する贖罪及び防禦行爲を後章にて語る時に多く得らるゝであらう。

タブーの場合に於ける如く、神經症患者の禁制の中核は接觸である。これを我々は接觸恐怖症(délire de toucher)と名附ける。禁制は身體の直接の接觸のみならず、轉義的に「接近する」といふやうな

比喩的の言ひ方にも及ぶものである。かくして禁制されたものを思出すやうなものは何物でも禁制されるに至り、直接の肉體の接觸を禁ぜらるゝと同樣に精神の接觸を想起するものも禁ぜられる。これと同意味の擴張がタブーにも見出される。

或る禁制はその目的を容易に解し得るが、又禁制によつては不可解であり莫迦々々しく無意味なものがある。我々は斯樣な禁令を『儀式』と名づける。我々は亦タブーの風習にもこれと同樣の種類の存するのを見出す。

强迫症の禁制の特徴は多大の轉移性である。何等かの聯絡の路をとつて、一つの對象から他の物に擴張してゆき、その新對象を、患者のうまい言ひ方で云へば『不可能』にしてしまふ。この不可能は最後には世界中を橫領してしまふ。强迫症患者の態度をみるならば、恰も『不可能』なる人間や物が危險な感染物の保有者であるかの如く、自ら接觸によつて附近のあらゆる者に感染さすかの如く振舞ふ。この感染性や移動性と同樣な特徴に就いては、先にタブー禁制を述べた際に擧げて置いた。又タブーになつた者に接觸した爲めにタブーを犯した者は、自らタブーとなり、そして誰でも彼と接觸してはならないことになる。

禁制の轉嫁（轉移といふ方がよい）の二例を余は比較して見よう。一は**マオリ人** Maori の生活か

ら、他は女の強迫症患者の觀察から得たものである。

『マオリの酋長は自分の息を以て火を吹かない。何故かと云へば彼の神聖になつた呼吸は彼の力を火に移し、火はその火にかけてある鍋に、鍋はその中で煮える肉に、肉はそれを食ふ人間に移す。それ故、酋長が神聖にして且つ危險なる息で吹いた處の火にかけた鍋から食物を喰つた人間は、死たなければならぬからである。』(一)

註（一）フレーザー『金の枝』第二卷、『タブーと魂との危險』一九一一年、一三六頁。

女の強迫症患者が斯ういふ願望を持つてゐた。それは夫が買つて來た家具を遠去けたい。さうしないと自分が家に住む事が不可能になるからといふのである。その理由は、その家具は某街の某店から買つて來たと聞いたからである。某とは現に或る遠い町に住んでゐる女の友達の名である。そしてこの患者は若い時分その友達の實家の名を知つてゐた。この友達は今日では彼女にとつて「不可能」であり、タブーである。從つてウィーンで買つた家具も、彼女が接觸したくない其の友達と同樣にタブーだからである。

強迫症の禁制は、タブー禁制の如くに、生活の放棄と制限とを多大に齎す。然しその一部分は或る行爲の遂行によつて除去することが出來る。その行爲とは、生じねばならぬもの、強迫的性質を帶び

てゐるもの——強迫行爲である。そしてその性質は賠償、贖罪、防禦、淨めであることは勿論である。これらの強迫行爲中、最も通常なるものは水を以ての洗淨（洗淨強迫症）である。タブー禁制の一部も亦その違反が斯かる『儀式』によつて償はれて良好になる。而して水による淨めがこの際も亦最も秀れたものである。

如何なる點に於いてタブーの風習と強迫神經症の徴候との一致が最も著明に現れてゐるか。これを要約すれば、(一)禁制の無動機に於て、(二)內部の强請による確保に於て、(三)轉移の容積及び禁制された者よりの感染性の危險に於て、(四)儀式的行爲と禁斷より發する命令との因果關係に於て。

然し強迫症の場合の臨床病歷並びに其の精神的機制は精神分析によつて明白になつた。接觸恐怖症の典型的の一例の病歷は次のやうである。最初、極く幼稚の時代に強い自己接觸快感を示した。この對象物は人が考へるよりも遙かに特殊なものであつた。この快感に對して間もなく外界から禁制が強ひられた。[1] この禁制は採用された。そのわけはこの禁制は內部の力から支持され得たからである。[2] この禁制は接觸によつて露はれむとした衝動よりも、强力なことが明かとなつた。子供の原始的精神構成の結果、この禁制は衝動を消滅させる力がなかつた。卽ちその唯一の成功はその衝動——接觸——慾望を抑壓し、それを無意識の裡に追ひやることであつた。禁制と衝動とは二つながら保持された。

衝動は單に抑壓されたのであるから除去されたのではなく、禁制はそれが若し止められたる場合は衝動が意識に上つて實現されるであらう。これは何れにも依らぬ狀態であり、精神的定着が作られたのである。而して總ての事は禁制と衝動との絕えざる葛藤から生ずるのである。

註（一）快感及禁制の兩者は自己の生殖器に接觸することに關係してゐた。

註（二）禁制を強ひた愛人に對する關係からである。

斯くの如く定着したる精神狀態の主特徵は、一つの對象といふより寧ろ對象の一つの行爲に對する個人の變存的態度と稱せらるるものである。[1] 個人はこの行爲――接觸――を常に絕えず宗さむと欲しこれに最高の快感を感ずるのである。然かも之を宗し得ざるのみならず是れを嫌惡せんとするものである。この二つの流れの對立は容易に調停できぬものである。何故なれば兩者は――早く云つて見れば――精神生活の中で混交しないやうに局在してゐるからである。禁制は明かに意識されるが、持續性の接觸快感は意識されないもので、人はそれに就いて何も知らないのである。この心理的の要因が成立たぬ時は、變存性は斯く自身永く保たれぬであらうし、その後の顯現をも起さぬであらう。

註（一）ブロイレル Bleuler の好適なる用語によれば。

臨床病歷に於て、我々は斯く早期の幼稚時代の禁制の出現を決定要素として力說した。然し乍ら神

經症の其後の展開に向つては、この年齢期に於ける抑壓の機制がその役割を果す。忘却——健忘——と結合せるこの抑壓の生じた結果、意識になつた禁制の動機は無自覺になつて、それを知的に暴露せむとするあらゆる試みは失敗に終らねばならぬ。その結果、攻撃の的は見出されぬのである。禁制はその强度卽ち强迫性質を、無意識の對立者卽ち隱匿されたが減してゐない快感、從つて意識の及ばぬ内界の要求に關聯させてその强度を示してゐる。禁制の轉嫁性と再現性とは、無意識の快感と共に起る過程や、無意識の心理的條件の下に特に容易に起る過程の存在を示してゐる。衝動快感は自己の障害化を脱せむとして絕えず轉嫁する。而して禁制されたものの名代——代りの對象や代りの行爲——を探求する。それと同様に禁制も亦移動して、禁壓された衝動の新しい目的物に向つて進展する。抑壓されたリビドーがそれぞれ新たに前進するにつれて、禁制も亦新たに尖銳化する。二つの相爭ふ力の相互制止は、解放への要求と、支配せる緊張を寛和せんとする要求とを生ずる。その要求の中に强迫行爲の動機を認め得るのである。これは神經症に於ては明かに互讓行爲である。この互讓は一方悔悟や贖罪の努力の表示であり、他方には同時に衝動に向つて、禁制されたものの代りとして與へられる代償行爲である。これらの强迫行爲は益々衝動の爲めに役に立ち、最初に禁止された行爲に次第に戻つてゆくことが卽ち神經疾患の法則である。

今我々はタブーを恰も神經症の强迫禁制と同じ性質のものの如くに取扱はむとする試みを企てよう。此際前以て明かにして置きたい事は、我々の觀察せむとするタブー禁制の多くは、二次的の、轉移せる、且つ歪められたる種類であること、從つて最も原始的の最も重要なるタブー禁制に、幾分の光明を投ずるのみであることをもつて滿足せねばならぬことである。且又、未開人と神經症患者との狀態の差異は、完全なる一致を認められないと云ふ事、又總ての點に於て複寫に等しいやうな、一方より他へ一々轉移する事を妨げるに十分であることも附言して置く。

而して第一に云つて置き度い事は、未開人に對して彼等の禁制の實際の動機やタブーの創始を問ふことは無益であることである。我々の假定によれば、彼等はそれに就いて何等報告することは不能なのである。何となれば、その動機は彼等には『無意識』だからである。しかし我々はタブーの歷史を强迫症禁制の型に從つて次のやうに構成する。タブーは古代の禁制であつて、原始人の時代に外部から强ひられて、云はゞ早期の時代から原始人に强烈に刻印せられたものである。この禁制は强度の傾向をもつてゐる行動に關係があつた。そしてこの禁制は幾代か保有されて來た。これは恐らく單に傳統の結果長老や社會の權威に依つてゞあらう。しかし禁制は恐らく其後に至り心的遺產の一片として既に『組織化』されたものとなつた。斯かる『後天的の觀念』が存在するや否や、それが自ら或は數

育と共同に作用して、タブーの確立を見るに至つたか否かを、差當つての場合に誰が判斷できよう。しかしタブーの持續性によつて明瞭になつた一事は、かの禁制行爲を行はむとする原始的快感がタブー民族の間にも猶存續してゐる事である。卽ちタブー民族は彼等のタブー禁制に對して雙容的態度を有してゐる。彼等は無意識の裡に禁制を犯すことを無上に慾望してゐるが、然し又違反をも怖れてゐるのである。彼等はそれを犯さむとするが爲に、その爲にこそ、それを怖れたのである。而して恐怖は快感よりも更に强烈である。併しそれに就いての慾望は、タブー民族の各個人に於ては神經症患者に於けるが如く無意識である。

最古き最重要なるタブー禁制は、トーテミズムの二つの根本原則たる「トーテム動物を殺すべからず」及び「トーテム仲間の異性との性交を避くべし」である。

それ故これは人間の最古き最强き欲望でなければならぬ。我々はそれを理解できず、且つトーテム制度の意味と起原とが完全に分明せぬ限りは、我々の假定を是等の實例に就いて試みることは出來ない。然し乍ら個人の精神分析的硏究の結果を知つてゐる者は、自らこの二つのタブーなるものと或る一定のものとの共存により、精神分析者が幼兒の慾望生活の中心となし且つ神經症の核心となして說明する處のある的確なるものを思ひ出すであらう。[二]

註（一）余が本書に於て既に數度述べたるトーテミズムに就いての研究參照。

旣に述べた分析的研究の外、種々多樣なるタブー現象を總括すれば次の如く云へよう。曰く、タブーの根元は禁ぜられた行爲であり、その行爲をなさうとする强き傾向は無意識に於て生ずる。その理由を知らないが、禁ぜられた事を行ひ、タブーを犯す者は、彼自らがタブーになるといふ事を知つてゐる。しかし乍らこの事實は、これと他の事實即ちタブーは禁制を犯したる者にのみ固着せず、更に特殊の狀態にある人々やその狀態そのもの及び人間ではない物にも存するといふ事實と、如何樣に調和させたらよいであらうか。如何なる條件があらうとも常にその危險は同一であるが、その危險な性質とは抑も何であらうか。それは唯だ一つ、人間の兩價性を喚起し、禁制を犯させようとして人間を誘惑する處の特質である。

タブーを犯せる人間が自身タブーになるといふ理由は、他人をして自分の例に從はしめようとして誘惑する危險なる特質を自身が持つてゐる爲めである。彼は羨望を起したのである。即ち他人には禁ぜられてゐる事が、自分には何故に許されてゐるのかといふ疑問である。總ての例は模倣を喚起する。それ故彼は傳染し得るものである以上、この違反者は實に感染性を有してゐる。それ故彼は回避されねばならぬのである。

併し人間はタブーを一つも犯さずして、既にものか時的に或は永久的にタブーになることがある。そ

れは他人の禁制された欲望を煽動させたり、雙存性の爭鬪を彼等の中で喚起させたりする特性を持つた或る一つの狀態に、自身がなつてゐるからである。例外的の地位や狀態といふものゝ多くはこの種に屬して居り、さういふ危險な力を有してゐるものである。卽ち王樣とか酋長とかは、その有する特權に對して嫉妬心を起させる。死人、初生兒、動けなくなつた婦人は、その特殊の弱わ身にあるが爲に附込まれ易く、同樣に、性的に成熟せる人は初物の享樂の提供といふ事で誘惑的である。それ故に總べてこれらの人々及びすべてこれらの狀態はタブーである。何となれば彼等の提供する誘惑におぼれてはならぬからである。

何故にマナの力を各種の人が相殺し、その結果、人はその一部を中和するかといふ事は、これで理解し得た。王樣のタブーがその臣民にとつて强よ過ぎる譯は、彼等の間の社會的懸隔が大き過ぎるからである。しかし例へば大臣ならば彼等の間の危險なき媒介者となり得る。これをタブーの言葉から普通の心理學に飜譯してみれば斯うである。臣民は、王樣との接觸が齎す多大なる誘惑を怖れるが、役人との交通は許される。何故ならば役人の地位は彼にとつては嫉妬する程のものではなく、その地位に到達する可能性を持つてゐるからである。大臣も亦自分が得たるその權限を考察する事によつて王樣に對する嫉妬を薄らげることが出來る。斯くして、誘惑に導く魔力の懸隔の少なきものは、それ

の特に大なるものよりも恐怖は僅少である。

タブー禁制の違反は社會的危險を意味して居り、この危險は社會の總ての人を處罰せざらむと欲すれば、總ての人によつて罰せられ或は償はれねばならぬものであることが同じく明瞭になつた。我々は無意識欲望を意識的活動に代へるならば、この危險は現實に起ることを知る。この危險は模倣の可能によつて起る。その結果は社會を直ちに破滅させるかも知れぬ。若しこの違反者を社會の人々が復讐しようとせぬならば、この不法者の行つた事と同樣なことを、遂に人々は爲さうとするに至るであらう。

タブー禁制に於ける接觸が、接觸恐怖症 délire de toucher に於けると同樣の役目を演ずるといふ事は、たとへタブーに於ける禁制の神秘的の意味が神經症に於ける如き特殊のものではないと言へ、敢て驚くに足りない。接觸とは人間や物を所有又は使用せむとする總のあらゆる征服あらゆる試みの發端である。

我々はタブーの中に存する感染力を、誘惑に導き模倣を喚起する特性と翻譯した。これに對してはタブーの感染性は主として對象物へ轉移して發し、爲めに對象物自らがタブーの保持者となると論じたことは、一致しないやうに見えるのである。

タブーの轉嫁性は、神經症に於ける無意識の本能が、連想によつて常に新しき對象に轉嫁する處の傾向を再び示してゐる。我々の注意すべき事は、「マナ」の危險なる魔力に對して、これと一致する一層現實的な二種の能力の存することである。一は人間にその禁ぜられた欲望を想起せしむる特質であり他は是等の欲望の達成の爲に禁制を犯させようとする一見意味ありげな特質である。この二つの特質は、若し我々が原始的精神生活の意味で、禁じられた行爲の記憶の喚起は、これを實行せむとする傾向の喚起と結合してゐる事を認めるならば、再び一つのものとなるのである。さうなれば記憶と誘惑とは合致する。更に認めねばならぬ事は、禁制を犯せる人間の實例が他人を同樣の行爲に導くものとすれば、禁制に對して不從順なることも感染の如くに擴まるだらうといふことである。これは恰もタブーが或人から或對象に、又その對象から他の物に轉移する如くにである。

タブーの違反が、財寶又は自由の放棄を意味する處の贖罪や賠償によつて濟まされるものであるならば、タブー戒律を遵奉する事は願望を放棄することであるといふ證據となる。一つの放棄が實行されないならば、他の部分の放棄によつて償はれる。これで見るとタブー儀式にとつては、賠償の方が淨めよりも、より原始的であるといふ結論になる。

神經症患者の強迫禁制と比較することによつて、タブーを如何に理解し得たかを要約したい。タブ

ーは外界から（ある權威によつて）强ひられたる、且つ人間の最高欲望に對して課せられたる最古の禁制である。これを犯さうとする欲望は無意識の中に繼續してゐる。タブーに服從する人間は、タブーに當てられた者に對して雙存的感情を有つてゐる。タブーの持つ魔力は人間を誘惑せむとする能力に還元される。それは恰も感染のやうな態度をとる。そのわけは實例が感染的であり、且つ無意識中の禁制された欲望が他物に轉移するからである。欲望の放棄によつてタブー違反が贖はれる事は、タブー遵奉の根柢に欲望の放棄が存在するといふ事を證明してゐる。

三

タブーを强迫神經症と比較すること、及び斯かる比較の根柢に於て得られたタブー觀に如何なる價値が存するかを、玆に我々は知りたいのである。若し我々の觀察が、他の方法では獲られないやうな利益を齎す場合には、又若し他の方法で獲られるよりも更によりよくタブーを理解せしむる場合にはその價値は明瞭である。我々は旣に述べた事によつて、恐らくその價値が證明されたと主張しようと思ふ。併し乍ら我々はその價値を確實にせむが爲めに、タブー禁制及び習慣の說明を個々に就いて續けたいと思ふ。

併し猶他の路も開かれてゐる。卽ち神經症からタブーに移した前提の一部や、或はその際に到達した結論が、タブーの現象を直接に證明し得るものであるか否かの研究をする事が出來る。そこで先づ何れを研究すべきかを決定せねばならぬ。タブーの起原に就いての主張として、タブーは最古の禁制に基いたもので、嘗て外界から課せられたものであるといふやうな證據は無論ないのである。故にむしろ我々は、强迫神經症によつて學んだ心理學的條件を、タブーに就いて確證しようと試みるのである。如何にして我々は神經症に就いて、是等の心理學的要素の知識に到達したか？　それは徵候の中で殊に强迫行爲、防禦方法、或は强迫命令の分析的研究によつてである。これらの徵候の中に雙存性の作用或は傾向から轉來せる好個の標示を發見する。その雙存性は願望と同時に拒願望を表現するか、若しくは相反する二傾向のうちの優勢なものに役立つものである。タブー戒律に於ても亦雙存性卽ち相反する傾向を明かに指摘する事が出來、若しくは我々が强迫行爲の如く二つ潮流に對して同時の表現をなす或物を發見する事が出來たならば、タブーと强迫神經症の間の心理學的一致が、最も重要なる點に於て確定されるであらう。

さきに說明せる如く、この二つの基本的のタブー禁制はトーテミズムの範圍に屬してゐるが爲に、我々の分析によつては近寄り難い。又タブー律の他の部分は二次的の起原であつて、我々の目的には

使用できない。卽ちタブーはこれを奉ずる民族にあつては律法の一般的形式となつて、タブー自身よりも確かに後のものである處の社會的傾向に役立つたのである。例へば財寶や特權を確保するが爲に酋長や僧正から課せられたタブーの如きである。併し乍ら我々の研究に入れねばならぬ一團の法律が殘つてゐる。余はこれらの中から次の如きものと結合するタブーを採取する。(a)敵、(b)酋長、(c)死人。取扱ふ材料はフレーザーの大著述「金枝」The golden boughの中に集めたものから採らうと思ふ。

A、敵の對遇

我々は未開人及び半未開人が彼等の敵に對して無制限に悔なき殘忍性を有するものであると考へる傾向を有してゐるが、彼等未開人と雖も亦殺人の場合にはタブーの習慣に結合せる或規則を遵守すべく餘儀なくしてゐる事を知つて、これに興味を寄せるのである。これらの規則は容易に次の四項目の下に集め得る。卽ち彼等は第一に殺戮された敵と和解すること、第二に制限、第三に贖罪行爲と殺人者の淨め、第四に或る儀式を要求する。報告の不完全なるが爲め、我々は斯かるタブー風習がこれらの野蠻人の間に如何に一般的なるか又如何に散在的なるかを確める事は出來ないが、然しこれ等の出來事に關して我等の興味を向ける事はどうでもよい事である。併しそれは廣汎に亙る風習にして分散

せる特殊なものでないことは想像し得るだらう。

チモル島に於ては、凱旋兵士が征服した敵の首級を數多携へて歸つた後に行はるゝ和解の風習は、この遠征隊の首領が非常な重き制限を受けねばならぬが爲、特に意義深いものとなつてゐる。「勝利者が殿廟に祭場に入るとき、敵の靈を慰めむが爲めに犧牲が行はれる。若し之を怠る時は勝利者に對し危險が期待されねばならぬ。舞踏が催され、唄が唱はれ、殺戮された敵が哀悼され、彼の宥恕を乞ふのである。『怒るなかれ。汝の首が我等と共に此處にありとも。若し我等が不幸なりせば我が首は汝の村の裡に晒されたらむ。我は汝を宥めんが爲に此處に犧牲を捧ぐ。汝の靈は安んじ、我等をして平和ならしめよ。何故に汝は我が敵なりしか。我等は汝を敵とするより、むしろ友人たらばよりよかりしを。然らば汝の血は流されず、汝の首は截られざりしならむ』[1]。

註（一）フレーザー前掲書一六六頁。

之に類似した風習はセレベスのパルー族 Palu にも發見される。ガラ族 Galla は彼等の郷里の村に歸るに先立ち彼等の死せる敵の靈に犧牲を捧げる。[1]（北東アフリカ人種雜誌、パウリチケによる）他の種族は、敵の死後その敵を友人とし、守護者とし、防衞者とする方法を發見した。これは切斷した首級を愛撫的態度を以て取扱へばよいのである。ボルネオの多くの蠻族はこれを誇としてゐる。

サラワックのデアク Sea-Dagak は戰地より持參した首級には數ケ月間最大の親切と敬意とを示し、彼等の言語の中での最も親しい名を以て之に話しかける。彼等の食物中の一番の御馳走や種々の副食物や菓卷などが首級の口に入れられる。死んだ敵に對しては、繰り返し彼の以前の友人を憎み、彼の親しい今の主人に愛を注ぐやうにと祈る。斯かる取扱ひは我々には殘忍に見えるが、それに對して嘲弄の意味を含んでゐると考へるのは甚しい誤りである。[1]

註（一）フレーザー「アドニス、アッチス、オシリス」二四八頁、一九〇七年――ロー Hugh Low「サラワク」ロンドン、一八四八年。

多くの觀察者は北米の或る蠻族の間に敵が殺され、頭皮を剝がれた後、悼意を表するのを目撃してゐる。チョクトウ族 Choctaw は敵を殺した時には一ケ月の喪期に服し、その間非常なる制限を守る。ダゴタ印度人も同樣な仕方で悼意を表する。ある研究者の話ではオサガ人 Osaga は味方の死者に對し悼意を表した後、恰も味方であるかの如く敵の死人に對しても悼意を表すと。[1]

註（一）フレーザー「タブー云々」一八一頁に於けるドルセイ J. O. Dorsay

敵の待遇といふ事に就て、これ以外のタブーの風習を述べる前に、我々はこれに對する反駁に向つて我々の立場を明かにして置かねばならぬ。これらの和解法則の動機となつたものは、我々の說とフ

レーザー其他の說と對立させて見るならば、極めて單純な事であつて、アンビバレンツ（雙存性）とは何らの關係を持たないものである。これらの民族は殺された者の靈に對する迷信的恐怖に支配されてゐるのである。その恐怖は往古時代に於ても親しく存したもので、英國の大戲曲家がマクベスやリチャード三世に幻覺の形でもつて舞臺で演じさせてゐる。この迷信から總ての和解の法則や又後に述べる制限や贖罪なども說明し得るのである。この解說を裏書きするものは、更に第四類として總括した儀式である。これは殺戮者に附いてゐる被殺者の靈を追拂はうとする努力以外には、何等の說明を要さないものである。(一) 野蠻人は殺された敵の靈に對する恐怖を自白してゐる。そして前述のやうなタブー風習そのものを、この恐怖に基いたものと見做してゐる。

註（一）フレーザー「タブー」一六九頁以下一七四頁。この儀式とは、盾板を叩き、叫び、咆え、又樂器を叩いて騒音を出す事等である。

斯樣な反對論の起るのは當然であるが、又若しこれが確かなものであるならば、我々に自分等の解釋の煩勞を吝んで省略したいのである。この反駁に對して論ずることは後廻しとして、我々は先づタブーに就いての前述の說明の前提から導き出された解釋を、この反駁論と對照させて見ようと思ふ。これらのタブー法則から結論される事は、敵に對する態度の中には、單に敵對的感情ばかりでないも

のが示されてゐる事である。卽ちその中には後悔、敵の尊重、殺したといふ良心の苛責などが現はれてゐることを認める。犯せば必ず膺懲を受くる掟「汝は殺すべからず」といふ事は、神の手から掟がさづからない位の餘程以前からして野蠻人に存在してゐたらしい。

我々は今、タブー規則の殘餘の種類に再び戻つて論じよう。勝利を得た殺人者に强ひられた制限は非常に多く且つ大部分が峻嚴なる性質を有してゐた。チィモル Timor 種族に於ては（前記の和解の風習と比較）遠征軍の指揮官は如何なる場合と雖も已が家に歸ることは出來ない。彼の爲に特に小舍が建てられ、その內にて彼が種々な淨めの儀式を行ふが爲めに二ケ月を費さねばならぬ。此の間彼は妻に逢ふことは出來ない。又自身の手で食を攝る事も出來ない。他の人から食物を口に入れて貰はねばならぬ。[1] 或るダヤク族に於ては、凱旋兵は數日間隔離されて、或特殊の食物を避けねばならぬ。彼等は鐵に觸れてはならず、又妻を遠ざけねばならぬ。ニウギニアに近きロギア島に於ては、敵を殺し、若しくはこの殺戮に參加した人は一週間閉門してゐねばならない。彼等は妻又は友人との往來を避けねばならぬ。又自身の手で食物に觸れてはならず、又食物は特別の食器で調理した菜食でなくてはならぬ。この最後の制限の理由は、彼等は殺された人の血を嗅いではならぬ。さもないと病み又死なねばならぬからといふのである。ニウギニアのトアリピ乃至モヲフ族に於ては、殺人者は自分の

妻に近寄り又食物を指で觸れてはならぬ。他の人は特別の食物で彼を養はねばならぬ。これは次の新月まで續けられるのである。

註（一）フレーザー「タブー」一六六頁、ミユルレルによる「Reizen en Onderzoekingen in den Indischen Archipel, Amsterdam 1857.」

余はフレーザーの述べた凱旋殺人者の制限の總ての場合を此處に掲ぐる事は避ける。そしてタブーの性質が特に注目に値し、若しくは此の制限が贖罪、淨め、及び儀式と關係ある場合のみを此處に力說しよう。

獨領ニウギニアのモヌンボス族 Monumbos に於ては、戰爭で敵を殺した者は「不淨」Vnrein となる。此の不淨なる語は、月經中若しくは産褥中の婦人にも適用されてゐる。可なりの期間、彼は男子の倶樂部から離れる事は許されない。その期間、彼の周圍に村人が集まり、唄や踊をもつて彼の勝利を祝ふ。彼は妻や子供にさへも觸れる事は出來ない。若し觸れられた者は腫物が出來る。彼は遂に洗淨や其他の儀式によつて淨められる。

北米のナチエズ族 Natschez に於ては、初めて敵の首級を擧げた若い戰士は、或る禁欲を守る爲に六ケ月間拘束される。彼は妻と寢たり又肉を食する事は許されない。食用として魚類と唐黍菓子だけ

を揺る事が出來る。チ＊クトウ族は敵を殺し、その首級を提た時は、一ヶ月間喪に服する。その間髪を梳くことは出來ない。頭が痒くても手で掻く事は出來ない。小さい木片でかゝねばならぬ。

ピマ印度人がアパッチ族Apacheを殺した時は、彼は嚴格な淨めと贖罪の儀式に服さねばならなかつた。十六日間斷食し、その間は肉又は鹽に觸れず、火を見たり、又は誰とも話をする事は出來なかつた。彼は森林の中に獨居して自分の爲に少量の食料を持來る老婆の世話を受けた。そして彼は近くの流れで水を浴び、服喪の標として自分の頭に粘土の塊を載せねばならなかつた。十七日目に儀式が行はれ、これによつて彼と彼の武器は嚴肅な淨めを受けた。ピマ印度人は彼等の敵以上の殺人タブーを重大視し、その敵と異つて贖罪の儀式を戰爭中延期しなかつた爲めに戰爭中の彼等の勇武は彼等の道德的嚴格さ、即ち彼等の敬虔さの爲めに非常に不利を招いた。その結果、彼等は非常に勇敢であるにも拘らず、アメリカ人との同盟者としては、アパッチ族に對する戰爭に於て滿足な仕事をしなかつたのである。

敵を殺した後に守るべき是等の贖罪と淨めの儀式の細目とその範圍に於いて、これを更に深く研究する時は彼と興味の存する事であらう。然し余は、是等の研究は別に新しき見地を附すまいと考へるから、これ以上を述べようとは思はぬ。余は、現今に至るまで [illegible] 殺人執行者の一

時的或は永久的隔離といふ事が、これと關聯してゐる事を此處に附け加へて置く。「中世期に於ける自由民」の地位は、野蠻人のタブーに關してよき觀念を與へて吳れる。[1]

註（一）この實例に就いては、フレーザー「タブー」一六五――一九〇頁「Manslayers tabooed」參照。

總てこれらの和解、制限、贖罪、淨め等の規則に就いて現在なされてゐる說明は、二つの根據を持つてゐる。卽ち死者のタブーがこれに接觸した總ての者に轉移すること、及び殺されたものゝ靈に對する恐怖とである。如何なる混合方法によつて、これらの二要素でこれらの儀式が說明されるであらうか。この二要素は同等の價値であるか、若しくはその中の一つが原始的で他の一つは二次型のものであるか、といふ事は何處へも述べてゐない。猶これを決定する事は容易ではないらしい。斯樣な狀態にも拘らず我々は是等の規則の總てを、野蠻人が敵に對して示す雙存性感情よりして推量し得た我々の註釋に、一致點の存する事を力說せざるを得ない。

B、支配者のタブー

原始人が彼等の酋長、王樣、僧正に對する態度は、相互に背馳するといふよりもむしろ相互に補給しようとする二つの原則によつて決定される。彼等の兩者は防禦され且つ自ら防禦すべきものである。[1]この二つの目的は無數のタブーの規則によつて果される。何故に我々は支配者を防禦すべきかは既に

知つた。何となれば支配者は充電せる電氣の如く、接觸によりそれを受ける不可思議なる且つ危險なる魔術的能力の含藏者であり、何人と雖もこれと同樣なる充電により防禦せられてゐないならば、死と破壞を招かねばならぬからである。この危險なる神祕に對しては、あらゆる直接間接の接觸は避けねばならぬ。若し避け難い場合には、この恐るべき結果を除去せんが爲に儀式が行はれる。例へば東アフリカのヌバ族 Nuba は祭司的酋長の住宅に入るならば死ぬと信じてゐる。若しその時に、左の肩を露出して其處の王の手で觸れて貰へば、この危險から避けられると信じてゐる。斯くて我々は、王が觸手する事は、王に接觸した爲に生ずる危險に對して、治療的及防禦的の手段となるといふ注目すべき事實に遭遇するに至つた。然しこれは恐らく、王に觸れるといふ危險に對し、王自らが故意に觸れるといふ事が治療力を有するといふ問題であらう。換言すれば、王に對する被動的と能動的との差異である。

王樣の方からの接觸が治療力を有するといふ事に就いては、我々はその例を野蠻人から採つてくる必要はない。可なり最近まで英國王は瘰癧に對してこの力を行つた。それ故瘰癧は「王の病」The King's Evil と呼ばれた。エリザベス女王及その後繼者も皆この特權を捨てなかつた。チャールス一世の代表は一六三三年に一回に百人の瘰癧者を癒したと傳へられる。この王の放蕩王子チャールス二世の代

に、英國大革命の征服後、當時王による瘰癧治癒は隆盛に達した。チャーレス二世は彼の治世中に一萬からの瘰癧者に接觸したと傳へられてゐる。治療を乞ふ群集が押し寄せて來て、或時には、治療どころではなく、壓死したものが六七人も生じた程である。オレニ黨のウイリアム三世は、ストーツ黨の追放後、王位に卽いたが、懷疑派だつたが爲め、この魔法を施すことを拒否した。この王は唯一度、民衆から接觸の乞ひを引受けた時、次の言葉を云つた。「神よ、願はくばこの人によき健康と更によき知慧とを與へよ。」[1]

註 (一) フレーザー「魔術」第一章、三六八頁。

故意でなくとも、王樣又は王樣に屬したものに對して接觸したが爲めに恐るべき結果を招くといふ事に就いては、次に述べる報告はよい證據である。ニウジーランドの高位の且つ極めて神聖とされた或る酋長が或時自分の食物の殘片を途に捨てゝ置いた。そこへ一人の若い逞しい奴隷が空腹で通り合せて、その殘物を發見して食ひ始めた。食べ終らないうちに、それを見た者が驚いて、お前が食べた物は酋長の食事であつたと敎へた。その男は强壯は男敢な戰士であつたが、この話を聞くや否や卒倒し激烈な痙攣を起して遂に翌日の日沒頃に死んだのである。[2] マオリ族の或女は或る果實を喰べたが、後に至つてその果實はタブーとなつた場處から採れたものだといふことを聞いたもので「酋長の靈を

汚して了つた。きつと私は殺されるだらう」といつて號泣した。この出來事は午後のことだつたが、翌日の十二時に彼女は死んだのである。[二] マオリ族の或る酋長は發火道具で或日數人を殺してしまつた。その發火道具を酋長は紛失した。それを發見した他の人達はパイプの點火用に使つてゐた。彼等はその道具の持主が誰であつたかを知つた時に、驚愕のあまり死んだのである。[三]

註（一）「舊ニウジーランド、或るパケハ・マオリ人と共住して」ロンドン一八四五年――フレーザー「タブー」一三五頁に據る。

註（二）ブラウン「ニウジーランドと其のアボリヂン」ロンドン一八四五年――フレーザー前掲書に據る。

註（三）フレーザー、前掲書。

酋長又は僧正の如き危險人物を他の人々から隔離し、他の人々の接近できないやうに城壁を設けようとする要求を感ずるのは不思議な事ではない。根原的にタブー禁制から出來たこの城壁は、今日も亦宮中の儀式として現存してゐる事が明瞭に判る。

併しこの支配者のタブーの大部分を、彼等に對する防禦の必要の爲だと決めて了ふことは出來ない。この特權者の取扱上に就いての他の見解は、彼等を脅す危險に對して彼等自らを守護しようとする要求が、タブーの發生並びに宮中の儀式の成立といふ事に、極めて明快なる役割を爲したと認めてゐる。

考へ得るあらゆる危險に對して王様を守護するといふ必要は、歸する處、王様がその下臣の幸不幸に對して重大なる意義を持つてゐるからである。嚴密に云へば、世界の運行を司るものは王の人格である。彼の人民は、地の產物を增殖させる雨や日光のみならず、船を岸に寄せる風、兩足を支へる大地に就いても、皆王様の人格によるものとして感謝せねばならぬ。[1]

註（一）フレーザー「タブー」の王位の重荷、七頁。

これ等の未開人の王様は、神のみが持つてゐる絶大なる權力や幸福にさせる能力を賦與されてゐる。後の文明時代に於ては、最も忠勤なる宮人だけが、斯かる權力や能力を信じてゐるやうな振りをしてゐる。

斯かる絶對の權力を有する人が、危險の脅威に對して自身を守護せんが爲めに最大の配慮を要するといふ事は、明かに矛盾してゐるやうに見えるが、併し未開人にあつては王様を取扱ふ上に示される矛盾は、これが唯一のものではない。これらの人民は、王様がその權能を正しく使用するか何うかを監視することも亦必要であると思つてゐる。彼等は王様の善き意向や良心を全く確實なものとは考へてゐない。王様に對するタブー禁制の動機の中に、一種の不信が混じてゐる。フレザー曰く「古代の王國は專制王國である。それが爲めに人民はたゞ王の支配のために存在するといふ觀念は、此處に我

々が觀察してゐる王國に於ては全然適用されない。それと反對に、これ等の王國にあつては、支配者はたゞその下臣の爲に生存してゐる。王樣がその地位の義務を果して、人民の爲めに最も善く自然の運行を指揮してゐる間は、王樣の生命は價値があるのである。處が王樣がそれを怠つたり爲さなかつたりしたならば、今迄多分に受けてゐた配慮や犧牲や宗教的象徵は、忽ちにして憎惡と侮蔑に變つてしまふ。王樣は耻辱的にも追放され、身ひとつで遁れ得るならば幸だとされてゐる。今日はまだ王として敬はれてゐても、明日は罪人として殺されることがあるかも知れぬ。併しながらさうした人民の態度の變化を、無節操とか矛盾とか云つて批判する何等の理由を我々は持たない。人民はむしろ常に一貫した態度を持つてゐる。自分等の王が自分等の神であるならば、王は我々の保護者として立證すべきであると人民は考へてゐる。王が人民を保護しようとしないならば、保護者たらむとする者に王位を讓るべきである。しかしながら王が人民の期待に添ふ限りは、王に對する彼等の厚情は限り知れぬ程であり、そして人民も亦同じやうな心遣ひをもつて待遇されむことを王に要求する。さういふ王樣は恰も儀式の區劃の中に城壁で取卷かれ、風習と禁制との網の中に入れられてゐるやうなものである。その目的は決して王の尊嚴を高め、ましてや悅樂を增さうといふことではない。むしろその唯一の目的とするところは、自然の均衡を亂して王自身や人民や其他の全世界を悉く破滅させるやうな擧動

をせぬやうに王をして制肘することである。この規則は王の悦樂に役立つどころではない、王の行動をいちいち拘束して不自由にさせ、王の生命を一見確實にする如く見えて、その實生命に負擔を與へ且つ悲哀を與へるものである。」

註（一）前掲書七頁。

神聖なる支配者がタブーの儀式によつて斯かる桎梏を受け、行動を不隨にされる最も著しい實例の一つは、古い時代の日本のミカドの生活樣式の中に認められるやうである。二百年以上の古い記錄に[1]曰く『ミカドは御足を地に直接觸れることを、自らの尊嚴と神聖とを傷くる事と思召される。それが爲、出御の際は必ず人々の肩の上に駕される。ましてや玉體を外氣に晒される事は殆んど無く、太陽は御頭上を照すの光榮に値しない。玉體のあらゆる部分に高い神聖が宿り、爲めに御髮も御髯も刈れず、爪も剪めない程である。然し、いみじく御垢のつかないやうにと夜間御就寢中に洗はせ給ふ。人々の云ふ處によると、御就寢中に玉體から物を除き去ることは盜むことであつて、さういふ盜みはミカドの尊嚴や神聖を犯すことにはならないと。更に古い時代では、毎日午前中の數時間、帝冠を戴いて玉座に着御されねばならぬ。然しその際ミカドは彫像のやうに御手、御足、御頭、御眼をも動かし給ふことなしに御着座されねばならぬ。さうすることによつてのみ、國家の泰平と安全とが保たれる

のであると人々は考へてゐた。處がミカドが不幸にもあちこち向かせられ、又は國内の一部分のみに片時でも御目を向けさせられる時には、戰爭、飢饉、火災、ペスト、或は其他の大災害が勃發して、爲に國土を荒廢させるであらう」と。

註（一）ケンプェル「日本の歴史」フレーザー前掲書、三頁。

野蠻人の王が服してゐた二三のタブーは、殺人者に課せられた拘束の有樣をはつきりと思ひ出させる。南部ギニア（西部アフリカ）のポドロン岬に於けるシヤーク・ポイントでは法王ククル Kukulu が獨りで森の中に住んでゐる。彼は女に觸れてはならない、又家から出てはならない。それどころか一度でも椅子から立上つてはならない。それに掛けたままで就眠せねばならぬ。若し彼が横臥しようものなら、風は止んで船は進行を妨げられるであらう。彼の仕事は暴風を調節することで、且つ通常では大氣の狀態を一樣に健全に保たしめる事である。[一] バスチアンの云ふ處では、ロアンゴの王は强力であればあるほど、餘分にタブーを遵守せねばならないと。王位の繼承者も亦、子供時代からタブーに拘束されて、成長する間にその拘束が次第重なつて來て、遂に王位に上る瞬間には、それによつて窒息した。

註（一）バスチアン「ロアンゴ海岸に於ける獨逸人の探檢」、イェナ一八七四年、フレーザー前掲書五頁に據る。

我々は王や僧正の尊嚴に附隨してゐるタブーを叙述して來たが、これ以上との叙述を進める事は最早興味も餘地も持たない。然し猶附言したい事は、其のうちで自由な運動と食事とに關する制限が、主要な役割を演じてゐるといふ事である。然しこれらの特權者との結付きが、昔の風習に如何なる程度まで保存されてゐるかといふ事は、文化民族、即ち遙かに高い文化階級から採つた處のタブーの儀式の二つの例を見るならば、明かに認め得るであらう。

古代羅馬に於けるヂュピターの大僧正 Flamen Dialis は非常に多數のタブー禁制を守つてゐた。彼は乘馬すること、馬や武裝者を見ること、毀れてゐない指輪をつけること、上衣に縁取りをすること、小麥粉や酵母に手を觸れること、山羊や犬や生肉や豆や蔦の名前を呼ぶことは許されなかつた。その髮は自由民だけから、銅のナイフで刈ることを許されてゐた。刈り取つた髮や爪屑は、幸運の樹の下に埋めねばならなかつた。彼は死人に觸れたり、頭を蔽はずに野天に立つたりするやうな事等々は許されなかつた。彼の妻 Flaminica はこれ以外に猶彼女特有の禁制を持つてゐた。即ち彼女はある一定の階段を三段以上より高くは登れず、又或る祭日には髮を梳くことが出來なかつた。彼女の靴の革は、自然死を遂げた動物から採つたものではいけない、殺されたか、或は犧牲に供へられた動物の革でなくてはならなかつた。彼女は雷鳴を聞いた時には、贖罪の犧牲が供へられるまでは穢れた者

とされた。[1]

註（一）フレーザー前掲書一三頁。

愛蘭の古代の王は或る種の極めて稀有な拘束を遵守した。これに服從すれば國内にはあらゆる祝福が生れ、これを犯せばあらゆる凶事が起るとされた。これらのタブーの完全なる記錄は掟ての書Book of Right に載つて居り、その最も古い稿本の日附は一三九〇年のものと一四一八年のものとがある。禁制は極めて細目に亙つたもので、一定の場所及び一定の時期に於ける一定の行動に關したものである。例へば、此の都市には王は或る曜日に滯在することは出來ないとか、あの川は或る時間には渉つてはならぬとか、或る平原には滿九日間天幕を張つてはならぬとか等々である。[1]

註（一）フレーザー前掲書、一一頁。

多くの未開人に於ける法王に對するタブー拘束の嚴格さは、歷史的に有意義なる且つ我々の見地に特に興味深き結果を與へた。法王の光榮は人が願求する程の價値を持たないものとなつた。この正統後繼者は、これを避けんとして屢々總ゆる手段を用ひた。例へばカンボヂヤでは、火の王と水の王とが在つて、王の後繼者にこの光榮に浴させようとするに强制せねばならぬ事が屢々あつた。太平洋の一珊瑚島たるニナ Nina 又はサベヂ氷島に於ては、君主制は事實上終りを告げてゐる。それは責任あ

る且つ危險なる王の役目を引繼がうとするものが一人も居なくなつたからである。西アフリカの多くの土地では、王の死後に秘密會議が開かれる。それは王の後繼者を決定する爲めである。そこで選に當つたものは捕へられ、縛られ、そして王位に就く事を受諾する迄は禮拜堂内に監禁される。王位後繼者と定まつてゐる者は、自分に來るべき名譽を逸れむが爲めに折々手段や方法を講じる。例へば或る酋長は日夜武裝したままで、自分を王位に登せようとする各種の計畫に對して暴力を以て抵抗してゐたといふ報告がある。[1] シラ・レオネ Sierra Leone の黑人では、王位の光榮を承諾させるのに非常なる反抗があるため、多くの種族は自分等の王を他種族から迎へるといふ餘儀なき事に至つた程である。

註（一） バスチアン前揭書、フレーザー前揭書一八頁に據る。

フレーザーは云ふ。これらの條件は、歷史の發達と共に元來法王であつたものが、遂に靈的と俗界との王に分離された事の原因となつたと。王は自分の神聖さの重荷に堪へず、現實の事物にその力を振ふ事が不可能になつた。その結果、王の威嚴の名譽を放棄することを欲してゐた劣等の然かも實行力のある人に、この權をゆづる事になつた。これらからして俗界の支配者が出來て、今は實際に重要でなくなつた靈的の高位は、從來のタブー王に殘された。この過程が如何なる程度迄裏書きされるか

は日本の古代史が示してゐる。

原始種族が彼等の支配者に對する關係圖を一覽するに、我々が敍述的から精神分析的理解に進むには困難でなからうといふ期待を起させる。是等の關係は複雜したもので矛盾を免かれないものである。支配者は大なる特權をゆるされてゐる。然しこれは他のタブー禁制による特權によつて事實上相殺される。彼等は特權者である。故に一般人がタブーにより禁じられてゐるものを行ひ且つ享樂し得る。然しこの自由を有するにも拘らず彼等は普通の人に影響を及ぼさない處の他のタブーに拘束されてゐる。斯くして此處に第一の對立、然しこれは殆んど矛盾に近きものが存在する。卽ちこれは同一人に適用された自由の過重と制限の過重との矛盾である。次に彼等は非常なる魔術力を附與せられ、爲めにその肉體又は財產に觸れる事は恐れられてゐるが、同時にこの接觸から無限なる好影響を受けるものとされてゐる。これは第二の著しき矛盾のやうである。然し我々はこの矛盾を皮相的なものであることを知つた。王がその好意をもつて行ふ接觸は、被接觸者を治癒し且つ保護する。然し普通人が自ら王又は其の所有品に觸れる時に限つて、その接觸は危險となるのである。これは恐らくこの行爲が敵愾心を喚起するからであらう。又一つ斯く容易には解けない矛盾は、自然の運行に對する大なる力を支配者に歸せしめながら、然かも同時に脅威する危險に對し特別なる注意を以て彼等を守るべ

き義務を感じてゐるといふ事實である。これは恰もそれ程非常な事を爲し得る彼自身の力が何故に自身を危險から保護する事が出來ないかといふ點である。此の關係を理解するに就いての今一つの困難は、支配者のその驚くべき力は、彼自身の保護の爲めに用ふると同じく、民衆の利益の爲に用ふるといふ事に信頼されなかつたから生ずる。斯くして支配者は猜疑視され、民衆は彼を監督する事を正しいことゝ思ふのである。王としての生活に守らねばならぬタブーの儀式は、王に對する貢獻を行ひ、彼を危險から守護し、及び彼が民衆の上に齎すところの危險から民衆を守らむが爲めの總ての目的を同時に果すのである。

原始人が彼等の支配者に對する複雜なる且つ矛盾せる關係に就いて、次の如き說明を與へる事は容易である。迷信及其他の動機から、王の待遇に種々なる傾向が現はれた。これらの傾向の總ては、他の傾向を無視して、極端から極端まで展開した。此の結果、恰も高い文化の人が宗敎若しくは「王室問題」に就て全然無關心であると同樣に、野蠻人の知能と雖もこれ以上の關心を持たないといふ矛盾が生じた。

この說明はこれでもよい。併し精神分析の技巧によるならば、この關係を更に深く立入つて、而してこの多樣なる傾向の性質に就いて或物を新たに加へ得られるであらう。若し我々が前述の事柄を、

恰も神經症の徵候を見るやうに精神分析をするならば、我々は第一に非常な取締苦勞といふ事に着目するであらう。これが即ちタブー儀式の根柢と見做さるべきものである。斯かる度を超えた感情の過度の出現は、神經症並に我々が常に比較に持出した強迫神經症の場合では極めて普通の事である。その由來は甚だよく判つたものである。この過度の愛情は、斯様なる捉はれたる愛情の外に對立してゐるが、然し無意識の敵意の潮流が出來てゐる處には、つまり雙存性の感情狀態の典型的の場合が實現されてゐる處には、何處へでも出現する。溺愛として現はれ且つ強迫性を帶びる處の愛情の増高に敵意は壓倒されるに至る。さもないと無意識の反對潮流を抑壓して置くといふ彼等の仕事が、完全に果されないからである。何れの精神分析者でも知つてゐる。それは溺愛的の過度の愛情が、却さうにも思へぬ關係者に、例へば母子の間又は優しき夫婦の間の如きものに、その解體を如何に確實に起させるかを。これを特權者の取扱に當箝めるならば、特權者の崇拜、否神化といふ事の中には、無意識に於て強き敵對の潮流が對立して居り、從つて此處には我々の期待せる如く、雙存性の感情狀態が實現されてゐるのを認識し得よう。不信認といふ事は、王様のタブーの動機の附加物として否定し難く見ゆるものであるが、これは同じ無意識にある敵愾心の、他の形による直接的な出現であらう。

實に我々は――同種な事實の結果が著しく現はれる處を認める――この敵愾心の證明

を更に容易にする實例を舉ぐるには困難でない。フレーザーの云ふ處を聞けば(二)、シエラ・レオネの蠻族テイムメ Timme は選ばれたる彼等の王を卽位の前夜に笞打する權利を持つてゐる。そして彼等はこの合法的權利を完全に行ふが爲めに、時により不幸なる支配者は卽位の後に間もなく死亡する事がある。それが爲めに民族の長老は、彼等が日頃憎んでゐる一人の男を選んで王樣とする風習を有してゐるといふ。それにも拘らず斯かる敵愾心の著しい場合でも、それは敵愾心としては自認されないで、反つて儀式となつて現れるのである。

註 (一) 前掲書一八頁、ツワイフェルとモンスティーエ「黑人の根據地への旅行」一八八〇年による。

原始人が支配者に對する態度のうちの他の一つは、神經症には一般に有するが、所謂追跡妄想に於て屢々現れる一過程を想起させる。それは此處に或る一定の人物の意義が異常に高められ、考へられない程その全能が上昇され、それが爲めに益々多く、患者を苦しめる總ての物の責任をその人物に負はせる事である。蠻人は雨や日光や風や嵐を支配する力を彼等の王樣に負はせたり、然し又自然が彼等の期待に背いて狩獵や收穫やが豐富でなかつたが爲めに王樣を放逐したり殺したりしたとて、蠻人の王樣に對する態度が變つたとは云へないのである。偏執症者(パラノイア)が迫害妄想の中に再現させてゐるものの原型は、子供が父に對する關係の中に存在してゐる。子供の觀念の中には父に對してこれと同じ

やうな全能が現はれる。而して父に對する高い評價と父に對する不信認とが緊密に結合してゐるのを認める。若し偏執症者が緣戚の一人を捉へて「迫害者」と呼ぶならば、その際彼は其の人を父の延長と考へ、其の人を自己の受くる總ての不幸に對して責任を負ふと考へられるやうな條件の下に置くのである。そこで、この蠻人と神經症者との第二の類推によれば、未開人の支配者に對する關係の中には子供の父に對する幼稚時代の態度に基因するものが如何に多く存するかを觀察し得るであらう。

然し乍らタブー禁制を神經症狀と比較せむとするに當り、我々の見地に最强の支持を與へるものはタブー儀式そのものゝ中に見出される。この儀式が親族關係に關する部分に就いては前章に述べた。若し我々が、その儀式から生ずる結果を最初から計畫したものであつたといふ事を假定するならば、この儀式は疑ひもなくその意味の重復せること、その根原は雙存性傾向であることが明かに判るのである。この儀式は王樣を奉つて普通の民衆の上に登せたのであるが、然し又同時に王樣の生活を苦痛に至らしめ、堪へ難き重荷を負はしめ、而してその臣民よりも更に峻烈なる壓制の中に押込めるのである。斯くしてこれは、抑壓された衝動と、それを抑壓する衝動とが相互に且つ同時に滿足するといふ狀態にある處の神經症の强迫行爲に恰も相當するものと見做されるのである。强迫行爲は外觀的には禁斷された行爲に對する防禦であるが、然し乍ら實際的には禁斷されたものの反復であると云はざ

るを得ないのである。此處に「外觀的」といふ語は、精神生活の意識に關する事に用ひられ「實際的」といふ語は、無意識の場合に使はれる。斯くして王のタブー儀式は「外觀的」には王に對する最高の崇拜及び王を保護する手段であるが、然し「實際的」には王位に對する膺懲であり、王位に對して臣民が向ける復讐である。セルバンツ島の支配者としてサンチ・パンザが得たる經驗は、明かに彼をして此の宮殿の儀式を斯く解釋する事の正確である事を認めさせた。若し我々が現代の王又は支配者をして此の點に就いての告白を爲さしめるならば、上述の事は裏書きされるであらう。

何故に支配者に對する此の感情的態度は斯かる强き無意識の敵愾心を含むであらうか、といふ事は極めて興味深い問題である。然し之を論ずるは本書の範圍を超える。我々は既に嬰兒の有する父コムプレクスを論じた。此處に我々は古代の王位に關する歷史の研究が決定的說明を齎することを附加して置き度い。フレーザーは、最初の王等は外國人であつて、暫時の支配後、神の代理として嚴格なる祭事に於て犧牲に供さるべきものだ、といふ說を印象深く述べてゐる。然し彼フレーザー自身は彼が蒐めた事實に關し、我々に確信を與ふる如くには研究してゐない[一]。基督教の神話は猶未だ此の王建の神化の影響を受けてゐるといへよう。

註（一）フレーザー「魔術と王の進化」（金の枝）。

C、死者のタブー

我々は死者が偉大なる支配者であることを知つたが、彼等が又敵として見做されてゐることをも知つたならば、恐らく我々には驚くべきことであらう。

尤も原始種族に於ては、死者のタブーは、感染と比較されるといふ事だけならば、奇異なる毒性を示すものである。それは第一に、死者に接觸する結果及び死者を追悼する者を取扱ふ上に於て示される。例へばマオリ族に於ては、死體に觸れ、又その埋葬に參加した人々は非常なる不淨となり、彼の仲間との接觸は殆んど禁ぜられる。一言にして云へば彼はボイコットされる。彼は同樣な性質を感染させないで家に入つたり人や物と觸れたりする譯には行かない。彼は自分の手をもつて食物に觸れる事さへ出來ない。この手は今は不淨となり、爲に使用できないものになつたのである。彼の食物は地上に投げられたまゝである。それを彼は唇と齒とで、出來る丈け工夫して食するの外はなかつた。この間彼は手を後に廻してゐねばならぬ。時には彼は他人から食はせて貰ふ。人は、この不幸な人に觸れまいとして手を延して食物を與へねばならぬ。然かも此の援助者等は殆んど同樣の壓迫的制限を受けねばならなくなる。殆んど總ての村に、全く卑められて社會から放逐され、他人の情けによつて生活するといふ人々が住んでゐた。こんな人に限り、死者に對し最後の義務を果した人の手近まで近寄

る事が出来た。然しこの隔離期間が終はると同時に死體に觸れて不淨となつた者の再び仲間入りが許される。そして彼が危險期間中に使用した食器は破毀され、衣類までも拋棄される。

死者との身體的接觸によつて生ずるタブーの習慣は、ポリネシア、メラネシアの全部及びアフリカの一部に於ては同一である。その最も共通せる點は、自分で食物に觸れる事の禁制で、その爲に誰か他人から口に入れて貰はねばならぬといふ點である。ポリネシア及び恐らくは又布哇に於ても、法王は神聖なる儀式中には同樣なる制限に置かれてゐるのは注目すべき事である。トンガ島に於ける死者のタブーにあつては、各人自分の有するタブーの力により、禁制が弱められること及び漸次輕くなることが明かに示されてゐる。死んだ酋長の死體に觸れた者は十ケ月間不淨となつた。然しこの人が自ら酋長であつたなら、彼は死者の位に從つてそれぞれ三ケ月又は四ケ月、若しくは五ケ月間不淨に殘ればよいのである。若し死體が神化された總酋長であつた場合には、可なり偉い酋長と雖も十ケ月間タブーとならねばならない。これらの蠻人は、タブー規則を犯したものは誰でも危險な病氣に罹つて死ぬといふ確信を持つてゐる。そして或る觀察者の說によると、彼等は猶未だその誤謬なることを信じようとはしない程であると。[註]

註（一）フレーザー「タブー」一三八頁以下。

註（二）マリナー「トンガ島の土人」一八一八年、フレーザー同上書一四〇頁。

死者に觸れた者に課せられるタブー禁制は、轉移された意味に於て解釋する必要がある。卽ち鰥夫寡婦の如き服喪者は、本質的に於てこれと同じものである。然し乍ら彼等は我々の研究せむとする見地より見れば大なる興味を有する。此處まで述べた規則によれば、我々はタブーの魔力と感染力とに關して典型的表現を見るだけである。此處に正に述べむとするものに於ては、我々は表面的動機と、又裏面にあつて眞の動機と見做さるゝものとの、兩者を含んだ動機に關して、それを窺ふことが出來る。

英領コロンビアのスースワップ族 Shuswap に於ては、鰥夫寡婦は彼等の服喪中は隔離されねばならぬ。彼等は自分の手をもつて身體又は頭に觸れてはならない。彼等が使用した總ての器物は、他人から使はれてはならぬ。斯やうな喪者の住む家には、狩人と雖も近よらない。何故ならば災害を蒙るからである。若し喪者の一人の影が獵人に射したならばその獵人は罹病する。喪者は棘のある茨で寢床をかこみ、その上に寢る。此の注意は死者の靈を近寄らしめぬといふ意味である。北米の種族に就て報告されたタブー習慣には說明かたる場合がある。其處では夫の死後、寡婦は夫の靈を近寄らせまいとして羽根で作つたズボンに類するものを著る。斯くして「轉移された意味に於て」說明する事は、

肉體の接觸の事であると解釋して差支へないだらう。何故ならば死者の靈は服喪中はその遺族から離れずして常に「つき纏つて」ゐるからである。

ビリビン群馬のパラワン島に住むアグタイノス族 Agutainos にあつては、寡婦はその夫の死後初めの七八日間は小屋を出られない。出られるのは夜間、誰にも確かに出逢はないだらうと思はれる時だけである。そしてこの寡婦を見とめた者は忽ちに死ぬるといふ危險に陷る。故に彼女は歩き乍らも一歩毎に木の棒をもつて樹木を叩いて、自分が近寄つた事を警告する。しかし叩かれた樹木は枯れて了ふ。斯くの如き寡婦の危險性は何處に存するのかは、他の側面から觀察すれば說明される。英領ニウギニアのメケオ區に於ては、鰥夫は總ての市民權を失はれ、暫くは追放者のやうな生活をする。彼は庭園に木を植ゑたり、多勢の中に出席したり、村や街路に行くことは許されない。彼は野獸のやうになつて丈高い草や荊棘の中を這ひ廻る。そして誰か殊に婦人でも近寄つて來るのを認めたなら繁みの中に身を隱さねばならない。この最後の事柄卽ち婦人を警戒すると云ふ事は、これによつて鰥夫或は寡婦の危險性は誘惑の危險に基いてゐることが知れる。妻を亡くした鰥夫は後妻を欲する事を避けねばならない。寡婦も亦同じ欲望に戰はねばならず、且つその上に主なき女として他の男の欲望をそそるからである。すべて斯樣な後添への欲望を遂げる事は、哀悼の心に反するものであつて、爲めに

亡魂の怒りを燃えあがらせることになるからである。[一]

註（一）同じ症狀の神經症者（その「不可能」に就いては余は先に（一一四頁）タブーと比較して置いた）は喪服の人に街で出逢ひさへすれば必ず腹が立つと告白した。さういふ人間は外出を禁止すべきである。

未開人に於ける哀悼のタブー風習にして最も奇異にして且つ最も教訓的なるものの一つは、死者の名を口外することの禁制である。これは廣く守られ、多種多様の形で行はれ、意味深き結果を持つたものである。

この禁制は、タブー風習を最もよく保有してゐるオーストラリア人及びポリネシア人以外には、シベリアのサモエデSamojede、南印度のトダスTodas、韃靼の蒙古人、サハラのトゥアレグスTuaregs、日本のアイヌ、中央アフリカのアカンバ及ナンディNandi、ピリピンのティングアネTinguane、ニコバル群島の住民、マダガスカル及びボルネオの土人の如き遠く離れた且つ相互に何等の緣のなき民族にあつても存在してゐる。[二] これらの民族の二三のものに於ては、禁制及びそれの結果は哀悼の期間だけに課せられ、他では無期限であるが、何れの場合でも死亡の時から距るにつれて、禁制は弱くなつてゆくやうである。

註（一）フレーザー前掲書三五三頁。

死者の名を呼ぶのを避ける事は、通常著しく峻嚴に守られてゐる。卽ち南米の多くの種族に於ては彼等の前で死者の家族の名を口にされる事は重大なる侮辱に値する事として居り、これに課せられる刑罰は殺人者よりも劣らないものとされてゐる。[一] 何故に死者の名を呼ぶ事が畏避されるかは、容易に推量し難いものであるが、これに作ふ處の危險は、諸方面から興味あり意味深く見られる處の方便の各種のものを作らしめた。卽ちアフリカのマサイ族 Masai は死の直後に死者の名を變更するといふ手段を考へた。新しい名は恐れる事なく呼べるが、古い名にはあらゆる禁制が附着してゐるからだといふ。これには、死者の靈魂は彼の新しい名を知らず、又呼んでも氣づかないだらうといふ事が前提されてゐるらしい。アデライド及びエンカウンター灣の濠洲諸種族にあつては、死者の生じた場合に、その死者の名と同じ名や又よく似た名を持つた者は總て他の名に變更するといふ程、行き屆いた用心をしてゐる。屢々斯ういふ考へが廣まつて、死者の生じた後の改名が、名前の類似を問はずして死者の家族の全部に行はれる。卽ちビクトリア及び北米の二三の種族にこれを見る。それ處か、パラガイのガイクルス族 Guaycurus にあつては哀悼の際には酋長が全種族の人々に新しい名を與へる風習がある。その名を彼等は恰も元から付けてゐたかのやうに、直ぐに覺えてしまふ。[二]

註（一）フレーザー前揭書、三五二頁以下。

註（二）フレーザー前掲書三五七頁、スペインの一老觀察者による。

且又死者の名が動物又は品物の名と符合する時には、前述の諸民族の多くは其の動物又は物品の名を變ずる事を餘儀なくされた。それをして、その名を呼ぶ爲に死者を想起しないやうにした。その結果として名稱語彙に變動が絶えず起つて、宣教師は非常な困難を蒙つた。殊に呼名の禁止が無期限の場合に甚しかつた。宣教師ドブリッホーフェルはパラガイのアビポーン族 Abipone の中に過した七年間に、豹の名が三度變つた。鰐、茨、狩獵によつて殺された猛獸も同じ運命に逢つた。[1] 死人が持つてゐた物の名を呼ぶことの恐怖は更に擴大されて、死人と何かの關係を有するあらゆる事物の名を呼ぶことにまで及ぼされた。斯ういふ禁壓の重大なる結果として、この民族には傳統や歷史的古事記が無く、從つて彼等の歷史の研究には多大の困難が横はつてゐるのである。但しこれ等の未開民族の或種族に於ては、永き哀悼期間の過ぎた後に死者の名を復活させる爲めに、それを償ふ風習が生じた。それは死者の再生と見られる子供に、其の名を附ける事である。

註（一）フレザー前掲書三六〇頁。

若し我々が、未開人にとつては名前は人格の本質的部分であり又重要なる所有物であること、及び彼等はその言葉に完全なる實質的意義を與へてゐる事に想ひ及ぼすならば、斯かる名のタブーに關す

る奇異の感は弱められるであらう。同じやうな事が、他の場合に引用した如く現代の子供にも見られる。即ち子供は意味を持たない類似の言葉といふやうな事は決して受け入れない。二つの物が同じ名で呼ばれるならば兩者の間に深い一致した處がある筈であると考へる。文明人の成人と雖も、彼の多くの奇異なる同一化の行動から考へて、彼も亦自分の信じてゐる程、物の名を實質化し重要視する事から遠去かつてゐるとは云へない。又自分の名を自分の人格と混同しないとも云へない。精神分析的實驗によつて、無意識的思考活動に於ては名の意義を證明すべき各種の理由が發見されるが故に、矢張りその事實を裏書するのである。(一)

されば強迫神經症者は名に關しては期待せる通り全く未開人の如くに考へてゐるのである。彼等は一定の言葉や名前を語つたり聞いたりする際に、完全なる「コムプレクス感受性」を示す（これは猶他の神經症者も同じ）。而して自身の名の取扱方に就いて、相當多數の重い禁制を設けてゐる。余の知つてゐる一人の斯樣なタブー女患者は、彼女の名を記す事を避けるやうになつた。それは記した名が人手に渡つて、その結果自分の人格の一部が其人の手に占有されはせぬかといふ杞憂からであつた。彼女は自分のさういふ空想の誘惑を防禦せんとして、熱烈な眞劍さをもつて次の如き命令を作つた。

註（一） ステケル「アブラハム」Stekel, Abraham.

「私の人格の一部でも人手に渡してはならぬ。」それは初めは彼女の名だけであつたが、更に擴大されて手蹟も加はつた。その爲に遂に彼女は書くことを止めた。

かくして死人の名が、未開人から死人の人格の一部として評價され、且つ死人に付けるタブーの代表とせられたのも、最早敢て不思議とするに當らぬのである。死人の名を呼ぶ事も亦、結局死人に觸れる事になり、而してこの接觸が何故に斯かる峻厳なるタブーに該當するか、といふより廣大なる問題に入り得るのである。

この問題に對する最も明瞭なる說明は、屍體及び屍體に直ぐ認められる變化により、刺戟されて起る處の自然的の恐怖に基因するとされてゐる。その外に猶死者に對する哀悼には、又死者に關係した凡ゆる事物も動機としてそれに參與してゐるとせねばならぬ。屍體に對する恐怖それのみがタブー規明の全部を蔽ふものでない事は明である。又死者の名を呼ぶことが其の遺族に對する重大なる侮辱であるといふ事は、死者に對する哀悼といふ事では說明する事は出來ない。哀悼といふ事は寧ろ死者を追憶し、彼の記憶を思ひ起し、これを出來るだけ永く保有せむとすることである。タブー風習の特徵となつたものは、哀悼とは少しく異り、明かに他の目的をもつたものでなければならぬ。名に附いてゐるタブーこそは實にこの不明の動機を我々に鮮明にさせるものである。たとへ風習がこれを明言し

なくとも、哀悼してゐる未開人自體の表示によつて知り得るであらう。

即ち彼等は死者の靈の出現や蘇生を怖れるといふ事を隱さない。それを遠ざけそれを追拂ふために多くの儀式を行ふ。[一] 死者の名を呼ぶことは靈魂を直に出現させる呪文であると考へてゐる。[二] それが爲め彼等は斯樣な呪文や蘇生を避ける爲めに凡ゆる手段を講ずるのは當然である。彼等は靈魂に認められないやうに變裝し、[三] 或は死者の名を又は自分の名を改變する。無考へなる他人が死者の名を呼んで靈魂を遺族の方へ使嗾するやうな場合には彼等はこれに對して憤激する。彼等はヴントの言葉「惡魔になつた死者の靈」に對する恐怖に惱んでゐるといふ結論を下さない譯には行かないのである。[四]

註（一）斯かる告白の例として、フレーザー前揭書三五三頁に於てサハラのチュアレグ族 Tuaregs を引用せり。

註（二）それには恐らく次の條件を追加すべきである「彼の肉體の殘骸が多少存在する限りは」フレーザー前揭書三七二頁。

註（三）フレーザー前揭書三八二頁、「ニユバール群島に於て」。

註（四）ヴント「宗教と神話」第三卷四九頁。

この觀察によつて我々はヴントが「タブーの本質は惡魔に對する恐怖である」といつた說明に確證を得ることが出來よう。

この學說の前提として、大切なる家族の一人がその死の瞬間と共に惡魔になり、遺族は彼から敵意だけしか期待できないこと、及び彼の敵愾心に對しては凡ゆる方法を用ひて防禦せねばならぬといふことは、實に奇怪な事であつて、爲めに最初は信じ難い事であつた。然し殆んど總ての權威ある著者は、未開人にこれらの解釋を附することを一致して認めてゐる。ウェスターマークは其の著「道德觀念の起原と發達」に於て、余の考へでは彼は殆んどタブーに就いて注意を向けてゐないと思はれるのだが、その一節「死者に對する態度」の中に次の如く述べてゐる。『主として余の蒐めた材料から次の結論を得る。死者は友人としてよりも却つて屢々敵として見做される。[二] 故にジェボンス Jevons やグラント・アレン Grant Allen が、死者の惡意は通常他人に對してのみに向けられ、其の子孫や眷族の生命や事件に對しては父の如く心配する、といふ意見を述べてゐるのは誤謬である。』

註（一）ウェスターマーク同上書、第二卷四二四卷。本書の註や後章に於て、多くの確證となるべき甚だ特徴のある例を舉げてゐる。例へば、マオリ族の信じてゐる事は『最も愛された且つ最も近い親戚でもその死後その本質を變じて、その愛人であつた者にさへも惡意を持つに至る』と。――オーストラリア黑人族は、如何なる死者でも永い間惡意を持つて居り、そして近親の程度の近いほど恐怖の程度も深いと信じてゐる。中央エキスモー人は、死者は初めの間は浮ばれないで、病氣や死や其他の災害を撒布し乍ら徘徊し、親の火を燃やす靈として怖るべきものであるといふ觀念の支配を受けてゐる。ベポア

ス)。

クラインパウル R. Kleinpaul はその印象深き著書の中で、文明民族に於ける昔の靈魂信者の遺物を生者と死者との關係の說明に利用してゐる。彼に從へば、究極には死者は血に渇して生きてゐる者を連れてゆくといふ信念になる。死者は人を殺す。今日では屍體から死といふ事が考へられるが、未開人には死とは單に死者といふ意味である。生者は自分と死者との間に水をもつて隔てないうちは死者の追跡を避ける事は出來ない。それ故に好んで死者を島に埋め、川の向う岸に持つて行く。此の世或はあの世(彼岸)といふ言葉は此處から發したものである。死者の惡意は其後に至つて緩和されて、惡靈となつて殺した者を追及する被殺者とか、又は希望を滿たさずに死んで行つた花嫁とかの如き、特に怨恨を懷くべき權利を有する者の範圍に限定されて來た。しかし乍らクラインパウルによれば凡ゆる死者は元來吸血鬼であつて、生ける者に惡意を懷き、これを害し、其の生命を奪はんと努めてゐるといふ。要するに初めて惡害といふ概念を與へたものは死屍であると。

我々の最も深く愛する者達が死後惡魔に變るといふ信念は、明かに我々をして更に複雜なる問題を提供させる。原始人が嘗て愛してゐた死者に斯かる情緒の變化を起したのは、果して何に基くか。何故に彼等は死者を惡魔にするか。ウスターマークの說によれば此の問題は容易に答へられる。卽ち『死

は人の受くべき最惡な災難だと普通考へられてゐたので、死者等は自分の運命に對して極めて不平であると考へる。太古人は、死は暴力であれ魔術であれ、兎に角殺戮によつてのみ起ると信じてゐた。故にこれら亡靈が復讐的であり、且つ憤慨的であるとは十分に考へられてゐた。更に亡靈は生者を羨んで、嘗て仲間であつたその遺族と一緒にならうとしてゐるのである。斯くして、亡靈は生者と再び一緒にならむが爲めに、疾病を以て生者を殺さうとしてゐる事を我々は了解できよう……亡靈に歸してゐる惡意の今一つの說明は、亡靈に對する本能的恐怖であつて、この恐怖は死の恐怖の結果として感ぜられるのである。』

我々の神經症狀の研究はウェスターマークの說明を含んでゐるが、更に一步進んだ完全なものを指示してゐる。

妻がその夫を失ひ、又は娘がその母を失ふ時に、この生存者が屢々所謂「强迫的悔悟」と稱する呵責の念に襲はれる。これは彼女が不注意又は怠慢の爲に愛する人を死に至らしめたのではないかといふ責任に對する疑問である。彼女は看護せる時に示した注意を追憶しても又は自己の信ずる罪惡を直接否定してみても、この呵責を終息せしむるには何等の効果もない。この呵責は哀悼の病的表現であつて、時を經るに從つて漸次緩和されてゆく性質のものである。斯かる疾病の精神分析研究はこの情

みに對する隱されたる原因を明かにする。この强迫的悔悟を或意味に於て尤もな事であつて、說得や反駁しても無効であることを我々は認めてゐる。强迫悔悟が主張する如く哀悼者は實際に死に對する責任を有したり又は實際に不注意であつた譯ではない。それは彼女の心の内に或物があつたからである。それ即ち彼女自らの自覺せざる願望である。この願望は死の到來に就いては不快には感じなかつた。この願望が强烈ならば猶早く死を齎らせたものであつたのである。呵責は今や愛する人の死を、無意識に願望した事に對する反應として生じたものである。深き愛の蔭に意識されずして隱れてゐるこの敵意は、或る特殊の人に對して熱烈なる感情的結合の存する殆んど總ての場合に認められるものである。實に之は人類の感情雙存性の歷史的の場合であり、初型である。總ての人の性格中に、この雙存性は常に或る强度を以て存在する。常態の場合には我々が叙述せる如き强迫的悔悟を生ずる程には至らない。然し乍ら、非常に深い傾向を持つてゐる。それは我々が最も深く愛するものに對して、卽我々が毫も期待し得ざる處に現れるのである。我々が屢々タブー問題との比較として擧げた强迫神經症の素質は、特に高い程度のこの本源的感情雙存性を示してゐる。

我々は斯くして新しい亡靈であると假定された惡魔と、玆にタブー規則によつて之に對する防衛の必要とを說明する事が出來る。原始種族の感情生活の中に、精神分析の結果强迫神經症に惱む人に認

めらるる如き斯かる雙存性の高い程度を假定する事が出來るならば、神經症者の强迫呵責の表面に於て存在する敵意に對する同樣な反應は、悲しむべき死別の起つた後、此處に必然的に存在するであらうといふ事を理解することは難くない。然し乍ら死に就いて滿足の形を取り、無意識に於て苦痛として感ずる此の敵意は、原始人の場合には異つた經路を取る。卽ちこれに對する防禦法は、敵意をその對象卽ち死者に轉移する事によつて爲される。我々は常態及び病的精神生活の何れにも屢々現れる此の擁護作用を投出作用 Projektion と呼ぶ。遺族は愛する死者に對して假にも敵意的衝動を抱いてゐたなどといふ事は否定するであらう。けれども今は死者の靈は遺族に對してこの敵意を有し、哀悼期間中彼等に對して之を向けるのである。幸にしてこれがこの投出作用によつて完全に防禦されてゐるにも拘らず此の感情の反對の擁懲的の悔悔的性質は、恐怖を感ずること、自ら禁欲を强ふること、及び敵意ある惡魔に對する防禦手段として一部分假裝された處の制限を守る事、等によつて顯はれて來る。斯くして我々は此處に再びタブーは雙存性感情的態度の土壤に發芽したものだと認める事が出來る。死者のタブーも亦、死者に對する意識的哀悼と無意識的滿足との爭鬪から生ずる。若しこれが亡靈の敵意の由來であるとすれば、これを最も怖るゝ人は死者の親近者であり、最も愛する遺族であるといふ事は明かである。

神經症狀の場合と同じくタブーの規則は又相反する二つの感情を示してゐる。タブーの制限は哀悼を表すると同時に又彼等が隱さむと欲するもの、即ち死者に對する敵意を表してゐる。此の敵意は今は自己防禦手段としての動機となつてゐる。我々はタブーの規定の一部は誘惑の恐怖として理解する事を知つた。即ち死者は全く防禦力を失つてゐる。これは死者に對して有する敵意を滿足せしめむとする誘惑と云はねばならぬ。そしてこの誘惑は禁制によつて抑制されるのである。

然し乍らウスターマークが、野蠻人の概念の中に暴力によつて殺されたものと、自然に斃された死との間に、何等の差別を認めてゐないのは正しい。他の章に於て示す如く(次章を參照すべし)、自然死に對する無意識の考へは矢張り殺人と認めてゐる。即ち人は惡者によつて呪ひ殺される。誰でも兩親兄弟姉妹の如き親近者の死に關する夢の原因と意味とに興味を有するものは、夢みた者と子供と未開人とが、總て死に對して同一の態度を持つてゐる事に興味を感ずるであらう。

我々はさきに惡魔の恐怖によつてタブーの性質を說明せるヴントの概念を非難した。然かも同時に死者のタブーを、惡魔に代つた死者の靈に對する恐怖に還元する說明に同意した。之は矛盾のやうに見えるがこれを解く事は難事でない。我々は惡魔を認めた事は事實である。併しこれは心理學が更にこれ以上の因子に分解できぬ最後のものではないのである。我々は云はば死者に對して遺族のもつ敵

靈の役」に出されたのであることを認める事によつて、感覺を認めたのである。

死者に對する重複感情の愛と憎みは、我々が十分素樸なものとして考慮したのであるが、死の起つた當時、に哀悼となつて滿足となつて表現される。これら相反せる二つの感情間に爭闘が起らねばならぬ。そして兩者間の一つ、即ち敵意は全部若しくはその大部分が無意識なるが故に、この爭闘は敵意と愛との形に於けるが如き意識的の差異を自覺せしむる事は出來ない。恰も我々が愛人から加へられた損害を寄す時のやうなものである。この爭闘の經過は普通精神分析で投出作用と呼ばれる特殊なる精神機關によつて行はれる。この無自覺の敵意に就いては我々は無知であり且つ知らんと欲せぬのであるが、これは我々の内界の知覺から外界に投出され、その結果我々自身から分離せしめられ、他の者に移されるのである。斯くして死したる者に對して喜ぶものは我々ではなくなり、我々は却つて死者に哀悼するものとなる。然し乍ら奇怪にも死者は我々の不幸を喜び、我々の死を欲する處の惡魔と化すのである。遺族はそれ故に此の惡意を持つ敵に對して防禦せねばならない。即ち彼等は内部よりの壓迫からは逃れたのであるが、それは外界から來る惱みに取換へられたのである。

者の眞實の敵意、卽ち生前の薄情や專横や不法其他最も親密な關係にあつても背景となつてゐるものにも原因してゐることは否定できない。然し乍らこの過程は此處に述べた事實だけで、投出による惡魔の根原を說明できる程簡單なものではない。死者のこの過失は確かに遺族に敵意を起させる一部にはなつてゐる。が然し、この過失が敵意を起させるに至らなかつたならば効果はなからう。そして死亡の際は、死者に對して是認されるやうな怨恨を思出すには最も適當の機會とは云へまい。それ故に我々は、絕えず働いてゐて而して實際に驅使せる動機として、無意識の敵意を除外しては說明できない。これらの最愛してゐるものに對する敵愾心は終世潛伏してゐたのである。卽ちそれは如何なる代償的構成物によりても直接又は間接にも意識的になる事は避けられてゐたのである。然し乍ら同時に愛されて且つ憎まれてゐる人が死んだ時には、斯樣な事は不可能となり、從つて爭鬪が益强烈となる。哀悼はこの傾向が强められる事から生じたもので、一方では潛伏せる敵意に對して我慢し難くなり、他方では敵意が純なる滿足を見出さうとする事に堪へられなくなる。斯くして投出作用によつて無意識的敵意の抑壓が齎される。そして惡魔の脅威に對する恐怖の表象である處の儀式が形成されるのである。喪期の終りに於て爭鬪はその强さを失ひ、爲に死者のタブーも薄弱となり又忘却されるに至る。

四

我々は非常に有益なる死者タブーの發生する基礎を說明したが、玆に一般にタブーといふ事を理解せむが爲めに、重要となれる二三の觀察を加ふる機會を失つてはならぬ。

死者のタブーに於ける無意識的敵意を惡魔に投出する事は、原始人の精神生活の構成上に大なる影響として認めてゐる無數の過程中の一例に過ぎぬのである。以上の例によつては、投出の機制は一つの感情的衝突を解除せむが爲に使用されてゐる。神經症を發する精神狀態の多數にも同樣の目的を果してゐる。然し投出は特に防禦の目的に出來たのではなくして、何等の爭闘のなき場合に於ても示されるものである。內部知覺の外界投出は、原始的の機制である。それは例へば我々の五官器の知覺にも影響して、その結果、普通我々の外界に對する觀念を形造る上に大なる役割を有してゐる。我々は未だ十分に確知できない條件の下に、觀念的感情的過程の內部知覺でさへも恰度五官器知覺の如く外界に投出させて、外界の形成に用ひてゐる。(斯樣なものは元來は內界に殘らねばならぬ筈のものである)。これは恐らく次の事實と關係してゐよう。卽ち元來注意の作用は本原的は內部ではなくして、むしろ外界から注がれる刺戟に對して向けられてゐた。そして精神界の過程によつて苦樂感を受くるの

みであつたといふ事實である。言語代表の感覺的殘物は、内側の過程と結合して抽象觀念の言語が發達するに至り、初めて内部の過程が知覺できるものとなつた。斯かる發達の起る以前は、原始人は内部知覺を外界へ投出せしめて、外界の心象を展開してゐた。斯く展開された心象は、今や我々の强力なる意識的知覺を以て、心的作用に飜譯せねばならぬのである。

野蠻人が彼等自らの惡意の衝動を惡魔として投出せる事は、我々が次にアニミズムとして論議する處の原始人の宇宙觀となつた組織の一部分である。それ故我々は斯かる宇宙觀を創るに至つた精神的性質を確かめねばならない。そしてこれらの宇宙觀の構成を分析する事に依つて見出す處の支持點は我々を再び神經症狀に對面させるのである。現在の處、夢の内容の仕上げは、總てのこれらの宇宙觀の構成であると云ひ度い。猶我々は宇宙觀の構成時代の初期に當つては、意識によつて判斷されたるあらゆる行動に對して二つの根源を忘れてはならぬ。それは卽ち組織的行動と、實際的であつて然かも無意識の行動とである。(二)

註(一) 原始人の投出産物は、恰度詩人が自身からその敵意衝動を別個な分身として投出する處の人格化に類似してゐる。

ヴント(二)は云ふ、「神話では到る處でその力を惡魔に歸してゐるが、その力の中に主となつてゐるもの

は惡意である。その結果諸民族の信仰に於ては惡靈の方が善靈よりも明かにより古代のものである」と。惡魔の概念はすべて死者に對する極めて重要なる關係から轉來して來たものであることは疑ひない。人類が更に發達するに從ひ、此の關係に伏在する雙存性（アンビバレンツ）は同じ根處から二つの相反する精神的構成を發生させた。即ち惡魔や靈に對する恐怖及び祖先崇拜である。（二）惡魔の信念の成立に當つては哀悼が影響を及ぼしてゐるといふ事は、惡魔は常に最近の死者の靈であると考へられてゐるといふ事ほど強くこれに裏書きするものはない。哀悼は極めて明かなる精神作用を行ふものである。即ち死者に關する記憶と期待とを剝奪する事を行ふものである。此の作用が終了すると、悲哀やそれに附隨する悔恨は弱められ、從つて惡魔の恐怖も緩められるのである。最初恐れられてゐた此の靈は、今は友情的目的を果して先祖として祭られ、災害に際して救を求められるに至る。

註（一）「神話と宗教」第二卷一二九頁。

註（二）幽靈恐怖に惱んでゐる、或は小兒時代にそれを惱んだ神經症患者を分析すると、その幽靈の正體は兩親であることを暴露するに困難でない。これに關しては P. Häberlin の「性問題、一九二一年二月」に敍述せる「性的幽靈」を參照せよ。それには、幽靈の正體は兩親とは別の性的に愛した人になつてゐる。但し父は亡くなつてゐた。

以下に亙つて遺族が死者に對する關係を調査するならば、その雙存性（アンビバレンツ）は非常に弱められて來た雙の

ある事は否めない。我々は死者に對する無意識的であるが猶證明し得べき敵意を特に努力せずとも抑壓して置く事は容易に出來る。以前には滿足された憎みと苦痛なる愛とが相互に爭つてゐた處に、今は憐憫の情が創痕の如く現れて「死者に鞭打つ勿れ」De mortuis nil nisi bene, と要求してゐる。たゞ神經症患者は彼等の愛するもの〻死に對して、强迫苛責に襲はれる事によりて哀悼を濁す。これは精神分析によると、古代の雙存性感情であることが判る。如何やうにこの變化（雙存性の弱められたこと）が齎らせられ、如何なる程度迄素質の變化と家庭的關係の實際的向上とが雙存性感情を弱めるに至つたかは、玆に論ずる暇がない。然しこの例は次の問題に到達することが出來る。原始人が有**した精神衝動には、現代の文化人のうちに見出さる〻ものよりも高度の雙存性を持つてゐた。この雙存性の頽廢と共に雙存性爭鬪の互讓として現はる〻タブーも漸次に消滅したのである。**この葛藤と同時に、それから生ずるタブーを再生すべく强ひられてゐる神經症患者は、隔世遺傳として太古の素質を齎して來たものと云ひ得よう。その償ひとして、文化の要求に從つて最も多大なる精神的努力を餘儀なく拂はせられるのである。

玆に我々はタブーなる言語の重複意味卽ち神聖と不淨（前章參照）に關して、ヴントが我々に與へたる面倒なる報告を追憶する。タブーなる語には元來、神聖にして不淨であるといふ意味は持つて居

らず、却つて觸れてはならぬやうな惡魔的のものを表したのである。故に兩極端の概念に共通せる性質を示してゐるものを意味したといふ事が想像されてゐる。然し乍らこの持續せる共通性質は、神聖と不淨との兩領域に原始的一致點があつて、それが此後に至り分化せられたるものである事を證明するものである。

これに反して我々の研究は、タブーなる語に屬せる重複の意味は最初より存在してゐること、及びそれは的確なる雙存性及びこの雙存性の基礎の上に成立する總てのものを容易に説明し得ることである。**タブー**なる語は、それ自らが雙存的言語である。この言語を補はむが爲の我々の附言したい事は、的確なるこの言葉の意味は、それ自體に於て、我々の廣汎に亙る研究の結果發見せるものであること、即ちタブーの禁制は感情の雙存性(アンビバレント)の結果として解釋できる事を云ひ添へたいのである。最古の言語の研究によれば、一言の中に嘗て相反する意味を含んだ處の多くの斯かる言葉のあつた事を知る。(二) ——但しこれはタブーなる語の如く的確に同じやうではないが——。二つの相反する意味を有する原始語を僅かの發音修正によつて、元來一語に結付けられてゐて二つの反對意を示したものを、別個の言語で表現することが後に至つて出來た。

註 (二) アベル Abel の「原始語の反對意味」Gegensinn der Urworte に對する余の批評參照(「精神分析的分

び精神病學的研究年報」第二卷一九一〇年（全集第十卷）。譯者曰、日本に於ても「慴らく」の意味は、短時間の意味にも長時間の意味にもとれる語である。

然しタブーなる語は異なつた運命に出逢つた。それは、その示してゐる雙存性の重要さが減ずるに從ひ、その後自體及びそれに類する語が辭書の中から無くなつた。恐らくはこの概念の運命の裏面には、捉へ得る歴史的變化が秘されてゐることを後章に於て知る事が出來る。卽ちこの語は最初、大なる感情的雙存性によつて示された的確なる對人關係と結合してゐたのであるが、其後それが他の類似した關係にまで延長されるに至つたものである事を容易に知ることが出來よう。

我々の論に誤りなくんば、タブーの解釋は眞心の性質及び成立に對しても一條の光明を投ずるものである。吾人は概念の延長なしに、タブーの違反後に於けるタブー良心とタブー罪惡意識を語り得る。タブー良心は恐らく良心の現象の最古の形式であらう。

「良心」Gewissen とは然らば何であるか。この言語が證據立つる如く、最も確實に知られてゐるものに屬する。その意味は幾多の民族の言葉に於て意識といふ意味と殆んど區別されてゐないものである。

良心とは我々の内に形成される一定の願望衝動を取捨する處の内部知覺である。然しその强みは、

この取捨を何等他のものに據らずして、それ自身で確實に出來るといふ事である。これが更に明瞭なるものは、罪の意識の場合で、卽ち我々が一定の願望衝動を充す處の行爲を、內部的に否認する場合である。これに對しては論據を要しないと思ふ。誰でも良心を有する者ならば爲したる行爲の否認や非難を正當と認めなければならぬ。未開人のタブーに對する態度はこれと同じ性質をもつてゐる。卽ちタブーは良心の命令であつて、之を犯せば恐ろしき罪の感が生じる。その罪の感の自明なことは、その由來の不明のことゝ同じである。(一)

註（一）これと平行する興味深き事は、タブーの罪惡意識は、知らずして違反を爲しても（前述の例を參照）、それが爲めに何等減少されるものではない。且つ又ギリシヤ神話の中で、エヂポスの罪は、意識せらずして且つ思はずして、否、實に意識又は意志に反して犯したものとしても消滅されない。

從つて恐らく良心も亦、感情の雙存性の基礎の上に、その雙存性の固着してゐる處の一定せる對人關係から生じ、且つタブー及び强迫神經症に該當する條件、卽ち對立せるものゝ一方は無意識であつて、强制的に支配する他方から抑壓されてゐるといふ條件の下に生ずる。我々が神經症の分析によつて學んだ幾多の事柄は、この結論に一致してゐる。第一に、强迫神經症患者の性質の中に、苦痛なる良心の働きが、無意識の中に待伏せてゐる誘惑に對する反應徵候として現はれること、及び疾病の甞

ずると共に罪の意識が最高度に上騰することである。若し我々が强迫症によつて罪の意識の由來を發見する事がなかつたならば、全くこれを發見する途を全然持たなかつたと敢へて云ひ得る。この問題の解決は個々の神經症患者に就いて得られたのであるが、民族についても同樣の解決を齎し得ると信ずる。

第二に、罪の意識は杞憂の性質を多分に持つてゐる事を注目せざるを得ない。それは考へるまでもなく「良心恐怖症」として呼ばれ得るものである。しかし恐怖はその源泉を無意識に有するものである。我々は神經症の心理學に於て、願望衝動が抑壓される時、そのリビドーは杞憂に化する事を學んだ。」それに就いて想起される事は、罪の意識に於ても亦何か知られないもの及び無意識のものがあるといふことである。卽ち拒否の動機がそれである。この知られないものに一致するものは罪の意識の杞憂特質である。

若しタブーが主として禁制として表現されるものであるとするならば、そのタブーの根柢には積極的の渴望の流れが横はつてゐるといふ事は、全く自明の事であり、神經症との比較によつて何等それ以上の證明を要さぬ事であると考へられる。何となれば、渴望の存しない處には禁制も亦必要がないからである。卽ち明かに禁制されるものは、如何なる場合でも、渴望の對象となるべきものでなくて

はならぬ。この尤もらしい説を野蠻人に當て篏めるならば、王様や僧正を殺すこと、骨肉相姦を犯すこと、死者を虐待する事等々は、彼等にとつては最強の誘惑であると結論せねばならぬ。然し乍ら實はさうではないらしい。しかもそれを最も著しい矛盾として感ずるのは、我々が良心の聲を最も明瞭に聽いてゐると信ずるやうな場合に、この説を考慮した時である。故に我々は絶對的の確實性をもつて次のやうに主張したいのである。これらの命令の一つ例へば「汝、殺人する勿れ」の命令を犯さむとするが如き誘惑は聊かも感ぜず、且つ斯かる違反に對しては嫌忌より外には何等感じないものであると。

良心の此の言に對して、我々は彼の要求する意義を認めるならば、一方では禁制は不用になり――タブー並びに我々の道徳的禁制も――他方では良心の存在は不可解になり、良心・タブー・神經症の關係は消失する。それ故にこの問題に對しては精神分析的觀點を適用せざる限り、その解釋は現在の狀態のままで置かれねばならぬのである。

併し乍ら、若し我々が精神分析によつて――健康者の夢で――見出された事實、卽ち他人を殺さむとする誘惑が我々の內にも想像以上に强烈に頻繁に存するといふ事、及び假令それが意識に感じない場合でも精神作用を現すといふ事を考慮の中に入れるならば、更に又一定の神經症患者の强迫儀式中

に殺人の強き衝動に對する安全法と自己贖罪法とを認めるならば、然らば前に提出した說、「禁制の存する處にはその陰に渇望がなければならぬ」は新たなる價値を得て甦つて來るであらう。從つて斯かる殺人の渇望が事實無意識に存すること、且つタブー竝に道德的禁制も心理學的には決して不用でなく、むしろ殺人衝動に對する雙存性狀態として說明され正當視されることを認めるであらう。

この雙存性關係の根本的特徵として擧げられたるもの、卽ち積極的渇望の潮流は無意識的のものであるといふことは、更に廣い關係に視野を擴大し、更に多くの解決を可能ならしめる。無意識に於ける精神過程は、意識せる精神生活に於て知れる過程とは全然一致するものでなく、却つて後者には拔き去られた處の或る注目すべき自由を享樂してゐるのである。無意識的衝動は、それが表現された個處に限つて起つてゐるとは云へない。それは全く別の場所から起り得るもので、本來は別の人間や關係に繫がつてゐたものが、轉移の機制によつて、我々に表現された個所に轉じて來たのである。更にそれは、無意識過程の非破壞性と非修正性のお蔭で、それが適合してゐた處の古い時代から、その表現が異樣に見ねばならぬ處の後の時代や關係に移される事が出來るのである。總てこれらのものは單に暗示に過ぎないのであるが、この暗示を綿密に追求すれば、それが文化の發達に如何に重大なる理解を有するかを知ることが出來よう。

これらの說明の終末に、後の研究の準備となるべき注意を忘れずに附加したい。假令タブー禁制と道德的禁制とが本質的に同一であると主張されるにしろ、我々は兩者の間の心理學的相違の存することを否定するものではない。基本となる價値性の關係に於ける變化が唯一の原因となつて、禁制は最早タブーの形では現れなくなつたのである。

我々はタブー現象の分析的觀察に於て、これは强迫神經症と一致するといふ證明によつて來たものであるが、併しタブーは決して神經症ではなくて一つの社會的構成物である。それで、何處に神經症とタブーの如き文化的所産との本質的差異が認められるか、といふ事を證明すべき問題が我々に負はされてある。

此處に余は再び個々の事實を自分の出發點としよう。原始人はタブーの違反に對して重病若しくは死を以て罰せられる事を恐れてゐる。この罰は、タブーを犯したものを限り脅威する。然るに强迫症の場合は之と異つてゐる。この場合患者は彼に禁制された或物を犯さうとする時に當つて、自身に向つての刑罰が來るのを恐れるのではなくして、他の人に來るのを恐れるのである。その他の人とは普通は不明確だが、分析によつて患者に近い、且つ親しい人であることが容易に認められる。[illegible]タブ

ーの違反者が自動的に應報を加へられない時に限り、群衆感情が未開人の間に目覺めて、この違反に就いて總てが脅威され、彼等自身の手によつて刑罰を加へむと急ぐのである。この一致動作の機制を說明する事は容易である。それは實例の感染性に就いての恐怖である。この例とは模倣せむとする誘惑、卽ちタブーの感染力といふ事である。若し何人でも抑壓されてゐる願望を滿足する事が出來たならば、同一の願望が同じ仲間に起るに相違ない。故にこの誘惑を壓迫せむが爲めに、斯く羨望された人は、その行爲の成果を奪はれねばならぬ。然しこの罰は屢々執行者自ら贖罪行爲といふ名義の下に同樣な不敬行爲を遂行する機會を與へる。これは實際人間の作れる罰則の根本義の一つを爲してゐる。そして犯罪者の有する禁斷された衝動と同じものが、この犯罪を應報せんとする總ての社會人に存在する事を立證する。

精神分析は此處に信者が常に唱へる「我々總ては哀れなる罪人である」といふ意味を確認する。さればば自身の爲には何等の恐れを懐かずして、愛人の爲に惰れるといふ神經症患者の豫想外に氣高い性質を如何にして說明し得るか。精神分析的硏究は、この氣高さは一次的のものではない事を證明する。本來卽ち發病當時に於ては、罰の脅威は本人にかゝつてゐた。總ての場合に於て脅威は本人自身の生命に關するものであつた。其の後に至つて死の恐怖は他の愛する人に轉移されたのみである。この假

定はむしろ複雑してゐるが、我々は完全に理解できるのである。即ち愛人に對する惡意——死の願望——は常に禁制形成の根柢に横はつてゐるのである。これは禁制によつて抑壓されて居り、その禁制は或行爲に結付いて居り、その行爲は轉移により普通愛する人に對する敵意と置換へられる。そして此の行爲を遂行する事は死の報いを以て脅威される。然し乍ら過程はこれで止まらずして更に進んでゆく。愛する人に對する本來の死の願望は、彼自身の死の恐怖で置換へられる。神經症の情深き他愛性は斯くして單にその基礎に横はれる反對の態度、卽ち無情なる我利心の補償をしてゐるに過ぎないのである。若し我々が性的對象とは認められざる、他の人に對する思遣りによつて決定される感情的衝動を**社會的**と呼ぶならば、これらの社會的要素の撤回されたものは、其後超過補償によつて蔽ひ隱されたる神經症の本質として力説することが出來よう。

これらの社會的衝動の根原竝にそれが人類の他の根本的衝動に對する關係については、これに深く立ち入ることを止め、他の一例によつて神經症の第二の特質を述べようと思ふ。タブーはその表れる形に於ては、神經症患者の接觸恐怖症 délire de toucher に非常に類似してゐる。事實この神經症は常に性的接觸の禁制に關係してる。精神分析の證明する處では、一般に神經症に於て歪められ轉移された慾の原動力は性的根據を有するものとしてゐる。タブーの場合には禁斷された接觸は單に性的意

義を有するのみならず、更に一般的卽ち攻擊、獲得、主張といふ事も意味する。若し酋長又は酋長に接觸せるものに觸れる事が禁制されるならば、是と同一の衝動が他の場合に於て酋長に對して猜疑の眼を以て監視し、及び卽位の際に彼を肉體的に虐待する(前章を見よ)事に現はれるが、同樣に禁制される事を意味するであらう。斯くして社會的衝動要素に優越せる性的衝動要素は神經症の決定的因子となる。然し社會的衝動は自ら我利的要素と性的要素との結合によつて特殊の形を作つたものである。

タブーと强迫症との比較のこの一例によつて、既に各種の神經症と文化の所產物との關係、及び神經症の心理學の硏究が如何なる點に於て文化發展の理解に重要なるかゞ明かにせられた。

神經症は或意味に於て藝術、宗敎、哲學等の如き偉大なる社會的所產と驚くべき且つ深き一致點を有し、又他の意味に於てこの所產の歪められた形として現れる。卽ちヒステリーは藝術的創造の戲畫、强怖症は宗敎の戲畫、忘想症(パラノイア)の妄覺は哲學の戲(カリカツール)畫と云ひ得るだらう。此の轉來物は最後の分析に於て、神經症は非社會的產物であるといふ事實にまで遡り得られる。共同的努力によつて社會が創り上げたものを、神經症は私的手段によつてこれを遂げむとしてゐる。神經症の衝動を分析する事によつて、性的根原の勵因が、此の衝動の決定要素となる事を知つた。然るに之に相當する文化の創造は、我利的及び性的分子の結合から生ずる社會的衝動に歸し得る。性的必要は自己保存の要求が示す如き

仕方では、人類を結束せしむる事は不可能に見える。卽ち性的滿足は先づ第一に個人の私事である。

原始的に考へれば神經症の非社會性は、不滿足なる現實から快感的空想の世界に遁れむとする本原的傾向から生じたものである。神經症患者が回避せむとするこの現實世界は、人類の社會と人類によつて創設された制度によつて支配されてゐる。それ故現實から逃避する事は、人類の仲間から脫退することである。

第三章

アニミズム、魔術、及び念慮の全能

一

精神分析的見地を精神科學に適用せむとする研究の必然的缺陷は、これを兩者の讀者に對し公平な滿足を與へ難いといふ點である。それ故にこの研究は刺戟の敎訓を有するのみにして、專門家に對しその研究中に於て考慮さるべき暗示に過ぎない。この缺陷は、アニミズムと呼ばるゝが如き廣汎なる問題を取扱はむと試みる論文に於ては、最も痛切に感ずるものである。[1]

註（一）材料が密集して來た爲に、完全な參考書目錄を省略するの餘儀なきに至つた。その參考目錄の代りに讀者はハーバートスペンサー Herbert Spencer. フレーザー J. G. Frazer ラング A. Lang テーラー及E.B. Tylor ヴント W.Wundt 等の有名な著書を參照されたい。アニミズムや魔術に關することは、これらより拔萃した。材料や說の選擇といふ點だけが本著者の自獨のものである。

アニミズムは狹義に於ては靈魂概念の説と云はれるが、廣義に於ては一般的靈的存在の説と稱されるであらう。アニマチズム卽ち一見無生物であるものが靈を有するといふ説と區別し、アニマリズムとマニスムスとを同列に置くのである。アニミズムなる名稱は古代は或一派の哲學に與へられたものであつたが、現在の意味はイー、ビー、テイラーから得てゐるやうである。(二)

註 (一) イー・ビー・テイラーの「原始文化」一卷四二五頁四版一九〇三――ヴントの「神話と宗教」、第二卷一七三頁、一九〇六年參照。

何がこれらの名前を作らせたか。そは歴史的な又現在の我々に知られたる未開人の最も顯著なる自然觀、世界觀を洞察したる結果である。これらの種族は、彼等に善意若しくは惡意を示す處の無數の靈魂を世界中に住まはせた。そして自然現象の原因をこれらの靈魂及び惡魔に歸せしめ、動物植物に限らず無生物をもこの靈によつて有生化されるものと考へた。この原始的「自然哲學」の第三の且つ最重要なる部分は、我々はその見解から餘り隔つてない故に、左樣奇異には感じない。尤も我々は靈魂の存在を非常に限定し、今日に於ては自然の現象を無人格なる物理的作用の假定によつて説明してゐる。思ふに原始種族は各人も亦同樣な「靈化」を信じたのである。人間は靈を有してゐる。その靈魂は棲家を捨てゝ他の人間に入り込むことが出來る。これらの靈が靈魂活動の器となり、そして或程

度迄「肉體」から獨立してゐる。本來靈なるものは、各個人と類似したものと考へられた。それが永い進化の過程の後、初めてその物質的性を失つて高度の「靈魂化」に達したものである。(一)

註（一）ヴント前掲書、第四章「靈的觀念」(Die Seelenvorstellungen.)

多數の著者は、これらの靈魂に關する概念はアニミズの本源的中核であり、精靈は單に肉體から獨立した靈魂に當るのみであり、そして動植物及び諸物の靈魂は人間の靈魂に型どつて作られたといふことを大體に於て假定してゐる。

如何にして原始民族はこのアニミズムが基く奇異なる二元的基礎概念を得るに至つたのであるか。これは睡眠の現象及睡眠に近似せる死の觀察に基き、又各人に非常に密切なる影響を示せるこれらの現象を解かうとする努力に基いてゐると考へられてゐる。就中この説の構成の出發點となつたものは死の問題でなければならぬ。原始人に對しては生命の永續——不死——は自明の事とされてゐた。死の觀念は其後に至り少なからぬ躊躇を以て漸く受入れられたものである。これは我々から見れば猶未だ内容が空虛であり且つ體驗できざるものである。其他の、恐らくは夢象、影象、反射象等の如き、基本的アニミズム概念を構成する時に得られた觀察と經驗とによつて果された部分に關しては、相當の議論が戰はされるだらうが、此の種の議論は何等の結論をもたらすに至らなかつた。

註（一）ダンテ、ハーバートスペンサーの著書及びアニミズム神話等に關する一九一一年間の大英百科全書の有益なる記事參照。

若し原始人が、彼の内省を刺戟した現象に應じて靈魂の概念を形成し、この概念を外界に移したとするならば、彼の態度は全く自然的であつて何等の不可思議はないものと判斷せねばならぬ。これと同樣なアニミズムの概念が、最も異れる種族に及びあらゆる時代に於て證明されたといふ事實から、ヴントは次のやうに云つてゐる「これらは神話を構成する意識の必然的心理創作物であり、そしてアニミズムは我々の觀察の意味する範圍に於ける、人類の自然的状態の靈的表現と見做し得るならむ。」[1] ヒュームは既に彼の「宗教の自然史」に於て、無生物の有生化は相當の理由の存在する事を次の如く云つてゐる。「人類間には、總てのものを人類に似てゐるもの見做す一般的傾向と、そして自分の熟知し、よく意識してゐる性質を總てのものに移すといふ一般的傾向とがある」。[2]

註（一）前掲書二五四頁。

註（二）タイラの「原始文化」第一卷、四七七頁。

アニミズムは思惟の一體系である。それは單に一つの現象に説明を與ふるのみならず、更に一つの見地から全宇宙を一個の統一と認めさせるものである。著者等は、時代の經過中に此種の宇宙の三體系

と三大宇宙觀が生ずるに至つたと主張した。其の宇宙觀とはアニミズム的（卽ち神話的）宗教的、科學的である。右の中でアニミズムが最初の體系であり、最も首尾一貫せる且つ完結せるものである。そしてこれは全體から宇宙を說明し得るものである。人類のこの最初の宇宙觀は、今は心理的理論となつた。この如何なる部分が猶未だ今日の生活中に證明され得るか、若しくは迷信の形に於て無價値なる遺物となつてゐるか、或は我々の言語、信念、及び哲學の基礎となつてゐるかを此處で論ずることは範圍外に屬する。

これらの三つの宇宙觀の諸時代に關して、アニミズムはまだ宗教ではなかつたが、然しその後に構成されるに至るべき豫備要件を含んでゐたと云ひ得る。神話も亦アニミズムの前提の上に立つてゐる事は明かであるが、神話とアニミズムとの精細なる關係に就いては、或重要なる部分に於て說明し難きものがある。

二

我々の精神分析的仕事はこれと異つた點から入り込んでゆく。——人類は單に知識に對する空理的欲望から、その最初の宇宙感を作るに至つたと假定してはならぬ。世界を操縱するといふ實際的必要

がこの努力を促したのである。故に我々は或他のものがアニミズムと共に提携して來た事を知つても驚かぬであらう。この或物とは人間が、動物、其他の諸物及び我々の精靈を操縦せむが爲の方法を作るに至つた事である。ライナハ[1] S. Reinach は呪法 Zauberei と魔術 Magie の名で知られた是等の方法を、アニミズムの戰略と呼ばんとしてゐる。然し余はユーベル Hubert 及びモウス Mauss と共に、これを技巧として見做したいのである。

註（一）「祭祀、神話及び宗教」第二卷、序論十五頁、一九〇九年。

註（二）社會學年報、第七卷、一九〇四年。

呪法と魔術の概念は區別され得るものであらうか。若し我々が日常上の慣習を無視して、我々自身の權威で取計ふならば可能である。卽ち呪法は本質的には精靈を扱ふ術である。これは同じ條件の下に於て人間を取扱ふと同様に精靈を誘導せむとするものであつて、卽ち彼等を宥め、和睦し、好意を示させ、脅し、彼等の功を奪ひ、我々の意志に從はしむる事を目的とする。恰かも生きてゐる人間に施しても效果を有する方法と同じ方法である。然るに魔術は之と異つてゐる。魔術は根本的には精靈とは無關係であつて、普通の心理的方法によらずして特種の手段が用ひられるのである。魔術は早い時代のものであり、アニミズムの技術のうちで、より重大な部分を爲してゐた事を容易に想像し得る。

何故ならば精靈を取扱ふ手段の中には、魔術的のものを發見するからであり[二]、そして魔術は、自然の靈化が猶未だ行はれなかつた時にも施されてゐたからである。

註（一）惡靈を喑と呼びとで脅すことは純粋な呪法の形式である。彼の名義を奪ふ事によつて敵物を服させようとする事は、彼に對して魔術を使ふことである。

魔術は多種多様の目的に役立たされた。それは自然現象を人類の意志に從はさせ、個人を敵と危險に對して保護し、そして敵を害する力を個人に與へる。然し乍ら魔術的活動が基く處の原則——むしろ魔術の原則——は、總ての著者によつて認められてゐる程明瞭な事である。若し我々がタイラーの說をその額面で受けるならば、次の彼の言葉に於て最も簡潔に表現され得る。『考慮の關係を實現の關係と誤信する』。我々はこの特質を魔術行爲の二つの群を擧げて說明しよう。

敵を害さむ爲めの最も廣汎に亘る魔術の方法の一つは、何かの材料を以て敵の象を作ることである。本物と類似せるか否かは問はない。事實如何なるものにても彼の像と「名づけ」たものであればよい。この像に施された如何なることでも、それは憎惡せる本人にも起る。譬へば像の如何なる部分でも傷けた時は、本人はそれに相當する箇所の病患に悩む。同じ魔術の技法は、個人の憎惡の爲に使用される代りに、又神聖なる目的にも使用されて、惡魔に對して神を助けむ爲にも用ひられる。余は次のレ

ージーの語を思出す。『古代のエヂプトに於ては毎夜、太陽の神なるラ Ra が夕日の輝く西方の自分の棲家に沈む時に、魔王アペピの率ゐる多數の惡魔の攻撃を受ける。ラは終夜徹して敵と戰ひ、その結果時々暗黑の力が、彼の光をくらくし、彼の力を弱めむが爲めに、青きエヂプトの空に雲を送る。この日々の爭鬪に於ける太陽の神を助けむが爲め毎日儀式がテーベに於ける彼の宮で行はれる。彼の敵アペピの像は、醜き顏をもつた鰐、又とぐろ卷く蛇であらはされ、臘を以て作られた。そしてそれに惡魔の名が綠のインキで書かれた。更に綠のインキでアペピのもう一つ似顏が描かれた紙函に包まれ、黑き髮で結び、それに僧正は唾を吐きかけ、これを石の刀で突いて地上に投げつける。更に左足で再三踏付けた後に、或る植物又は草を燃やした火で燒いて了ふ。アペピを斯く處置した後に、彼に屬する惡魔及び彼の父・母、子供等の臘像も亦作られて同じやうに燒かれる。此の儀式は、或る定められたる呪文を唱へながら朝、正午、夜に繰返される。のみならず、又は暴雨の際や、若しくは黑雲が太陽の輝ける圓を隱さむとして空に現れた時にも繰返される。暗黑の魔神、雲又は雨の魔神は恰も自分の上になされた如く、彼の像になされた害を感ずるのである。斯くして彼等は一時消失する。そして太陽神は勝つて再び輝くことになる。[三]』

註（一）「魔術」第二卷六七頁。

註（二）生きてゐる者の像を作ることを禁ずる聖書の禁制は、彫像術の根本的排除の意味から來たのではなく、恐らくヘブライの宗教がその手段の一つとして規定せる魔術を嫌ふといふ意味からである。

同じ根據をもつた無數の魔術的行爲の中から、余は二例だけを擧げよう。それは原始民族に於て大なる役割を演じ、部分的にはより高い發達階梯の神話や宗教の中に保存されて來たものである。卽ち降雨及び豐作の魔法がそれである。雨を眞似し、雨を降らす雲や嵐を眞似る魔術によつて、彼等は雨を降らす。それは「雨遊び」をするやうに見える。例へば日本のアイヌ人は雨を呼ぶ爲に、一方では大甕を恰も舟のやうに帆や櫓を以て艤裝して村や廣場を曳廻す。他方では大篩から水を漏出させる。然し乍ら土地の豐穰を確實にしようとする魔術は、性交の光景を演じるのである。——多數の例から一つだけ述べれば、——ジャバの或部分では稻の花が咲かうとする時期に、農夫等は夜間野原に出かけて性交をする風習がある。これは彼等が稻に模範を示して豐穰にするやうに刺戟せむが爲めである。(一)これに反して、これが禁制された骨肉姦だつたなら雜草の多い不穰の土地にするだらうと云つて怖れられてゐる。(二)

註（一）魔術第二卷。九八頁。

註（二）同じやうな反響がソフォクレスの「エヂプス王」にある。

又或る消極的の規律——卽ち魔法——は此の第一群入にれられる。ダヤーク村の住民の一部が野猪狩に出かけた場合に、留守の者は共の間油や水に手を觸れる事は許されなかつた。さうしないと、狩に出てゐる者の手が柔らかくなつて、獲物を手から遁してしまふからである。(一) 又ギリーイの獵師が森中で獲物を追つてゐる時は、その子供等は板や砂の上に圓を描く事を禁じられてゐる。さもないと深林中の路が共の圓の線のやうに絡み合つて、獵師が歸る路を見失ふからである。(二)

註（一）「魔術」第一卷、一二〇頁。
註（二）同上、書一二二頁。

これらの例に於ては、他の多數の例と同じく、魔術の作用には距離といふ事は何の關係もなく、卽ち遠隔傳心（テレパシー）は自明のこととされてゐる。それ故に魔術のこの特徵を理解するのに我々は何等の困難も感じないのである。

これらの總ての例に於て、魔術の効果として見做されるものは何であるか、といふ事に就いては何等の疑慮はない。それは爲される行爲と、期待される出來事との間の類似性である。それ故フレーザーはこの種の魔術を模倣的或は類似的 imitative oder homöopathische と呼んゐる。余が雨を降らそたいと思へば、雨のやうに見える事、或は雨を思出させる事を行へばよいのである。文化の更に進

んだ階級では、斯樣な雨を降らせる魔法の代りに、神社へ行列の參詣が行はれ、そこに鎭座します神に雨乞ひをする。遂には斯かる宗教的儀式も廢たつて、これに代つて空氣に或る作用を起させて雨を降らせる方法が出來るだらう。

魔術的行爲の他の一圏では、類似の原則は最早認められない。其の代りに、他の原則が存在してゐる。それは以下の例によつて容易に知られる。

敵を傷つける爲めに別の方法が用ひられる。敵の髮、爪、落した物、其他敵の着物の切片でもよい。それを捉へて、之に危害を加へる。するとその敵を捕へたと同じ結果になり、敵のもつてゐた物品に對して與へた危害は、敵自身にも起る。原始人の考へ方では、姓名は人格の本質的構成要素に屬してゐる。それ故その人の名或は鬼の名を知つた事は、その名の持主に對して或種の力を獲得した事になる。それが爲めに、この事は既に吾々がタブー論中に於て觸れて置いた如く、性名の使用に就いて特別の用意や制限が生じるのである。[1] 故にこれらの側に於ては類似性は代つて關連性 Zusammegehörigkeit になつてゐる。

註（一）一五五頁以下參照。

原始人の人肉嗜食 Kannibalismus は、同樣な根據で彼等の醇化された動機を持つてゐる。人肉を

喰ふ行爲によつて其人の肉體の一部分を攝取し、それによつて其人の持つてゐる性質を自分のものにするのである。この事から特種の事情の下に於ける食物の禁忌が現はれる。姙婦が或動物の肉を食ふことを避ける理由は、その動物の好しまくない性質、例へば臆病といふやうな性質が胎兒に移るのを惧れるからである。魔術の作用は、たとへ關係が旣に絕たれてゐても、或は重大な接觸が唯一度だけしか無かつた場合でも、その間には何等の差別はないのである。かくの如くにして、例へば外傷の運命と、その外傷を惹起した武器とを結び付ける魔術的連鎖に關する信仰は、數千年を通じて不變に續いてゐる。メラネシア人は自分を傷つけた矢を手に入れた時には、傷の炎症を抑へる爲めにその矢を注意して冷たい場所に保存する。これに反して矢が敵の手中に入つた場合には、矢は必ず火の極く近傍に懸けられて、その傷に炎症を起させ火照らせるやうにする。プリニウス Prinius はその著「自然史」第二十八章に於て、他人を傷つけた事を後悔するならば、その傷を與へた手に唾を吐け、然せば負傷者の疼痛は直ちに和らぐであらうと敎へてゐる。フランシス・ベーコン Francis Bacon は其の自然史に於て、負傷させた武器に膏藥を貼れば傷は自ら癒ゆるといふ一般に信じられてゐる信仰を記述してゐる。英國の農夫は今日でも猶この處方に從つて遣つて居り、例へば鎌で切つた時には傷を化膿させない爲めに、その鎌を其後淸潔に取扱つてゐる。一九〇二年六月の英國の或る地方週刊新聞

の報告によれば、ノルウィッチのマチルダ・ヘンリーと云ふ一婦人がその足裏に偶然にも鐵釘を刺した。處が彼女は傷を診ても貰はず、靴下も脱がずに、娘を呼んでその釘によく油を塗らせて、後で傷に故障の起らぬやうにしたのであつた。斯うして消毒を遲延させた結果、彼女は破傷風に罹つて數日後に死んだ。[二]

註 (一) フレーザー『魔術』第一卷二〇一――二〇三頁。

この最後の數例によつて、フレーザーの感染的魔術と模倣的魔術との區別點が、よく了解される。此等の例に於て、效果的に考へられるものは最早類似性ではなくて、却つて空間的の關聯性即ち隣接性 Kontiguität 尠くとも觀念となつた隣接性、或は隣接性であつたといふ回想である。しかし類似性と隣接性とは觀念聯合作用の二大根本原則である故に、觀念聯合の支配することは魔術の諸法則の全く異なる事を說明してゐるのである。前述のタイラーの魔術の特性を述べた事、即ち念慮の連鎖を現實の連鎖と誤つてゐる事の如何に眞であるかといふ事が此處で判る。同樣の事がフレーザーの觀念に就いても云ひ得よう。フレーザーは次の言葉で殆んど同じ事を云つてゐる。「人間はその觀念の順序を自然の順序と間違へた。從つて彼等の考慮に對して有する、若しくは有すると信ずる操縱力は又現實の事物にも操縱力を有すると考へさせた。」[二]

（註）（一）「魔術」第十卷四二〇頁以下。

これらの魔術の明快なる說明が多くの學者から非難を受けたといふ事は一見奇異に感ずるかも知れぬ。[一] 然し更によく考へれば、魔術の觀念聯合說なるものは、魔術が通る道を說明するだけのものであつて、その本質を說明するものでない、卽ち自然界の法則の代りに心理法則を設換はらしむる所の錯誤を說明してゐないといふ非難は、正しいと認めねばならぬ。これには明かに一つの動的要素を必要とする。然し乍らフレーザー說の批評家等はその要素の探求に方向を誤つてゐるのであるから、むしろその聯合說を更に發展させて深く進めるならば、魔術に關して十分なる說明を與ふる事は容易であらう。

註（一）大英百科辭典第十一版の魔術（N.W.T）の項を參照。

最初に模倣的魔術のより簡單にしてより重要なる場合を觀察しよう。フレーザーによれば、感染的魔術は普通模倣的魔術を前提としてゐるのに、この魔術は單獨に行はれる。[一] 魔術を遣らせる動機を知ることは容易である。それは人間の願望である。原始人は自身の願望の力に對して多大の信頼を置いてゐるといふ事を、我々は認めて居りさへすればよいのである。彼が魔術の方法によつて行ふ處ののは、總て根本に於て實に彼がそれを欲するが故にその爲にのみ爲されるのである。斯く最初は彼の

願望のみが主要點である。

註（一）　前掲書、五四頁。

これと類似せる精神狀態にあつて、然かも運動的にはまだ活動できない子供に就ては、我々は他の場所で次の假定を立てた事がある。それは子供は先づ自分の願望を幻覺的に滿足させる。しかもその滿足の狀態は自分の五官器の遠心的亢奮によつて造り出したものである。[二] 然るに未開人の成人にあつては更に一つの方法を知つてゐる。彼の願望には運動衝動、意志が存在し、この意志は――これは後には願望滿足の爲めに地球の外貌を變化させるであらう――今や願望滿足を實現せむが爲に利用されてゐるもので、それが爲めにその滿足は運動的幻覺によつても同樣に經驗され得るものである。斯かる滿たされたものとしての願望の表現 Darstellung は子供の遊びと全く比較されるものであつて、子供の遊びにあつては願望滿足に就いて純粹なる感覺的技巧は用ひない。子供の遊びや、未開人の模倣的表現が願望を滿足させるに足るとしても、それは吾々の意味での所謂謙遜の標示でもなければ、又彼等が自分の無力を知つて諦めた標示でもない。むしろそれは、彼等の願望と、その願望に關する意志と、及びその願望によつて開拓される道とを過度に評價した結果であることは明かである。時代と共に心理的重點が魔術的行爲の動機から其の手段卽ち行爲そのものへと移つて行つた。次の如く敍

へば恐らくより正確に云へよう。卽ち此等の手段で初めて其の心理的行爲の過度の評價が明かになるのであると。これで、魔術的行爲は、願望物と類似してゐるといふ事で、願望物の生起を强ひる事は、恰も魔術的行爲に外ならぬやうに觀える。アニミズム思考の階段では、事柄の眞相を客觀的に證明するといふ機會は未だなかつたが、後の時代に至つては、未だ總ての斯かる過程は行はれてゐたとは云へ、懐疑の心理的現象は旣に抑壓の傾向として現はれ得る機會を持つてゐた。こゝに於て、精靈を呼び出す事はその信仰が伴はない限り無効であり、祈禱の魔力もその背後に信仰心がなければ無駄であることを人々は認めるであらう。(三)

註(一)「精神現象の二原理に就ての定式」精神分析研究年報第三卷、一九一二年、二頁。

註(二)「ハムレット」の中の王は云ふ「わが言葉は天に飛んでも、わが心は地に殘る、心なき言葉は天に上り得ぬ。」

隣接(コンチグイテート)の觀念聯合に基ける感染的魔術の可能は、吾々に、願望並に意志の精神的評價が意志の支配を受ける總ての精神的行爲にまでも擴大されたといふことを示す。從つて今や總ての精神過程が一般的に過度に評價されて居り、換言すれば、現實と考慮との關係に就いて、我々の理解に從へば、以前の過當な評價と見られなければならぬやうな對外界的態度の存する事である。事物はそれを表現す

る觀念の奮で畫はれて了ふ。從つて觀念の中で起るものは又事物の上に起らねばならない。斯く觀念間に存するものが又事物にまで及ぼされるのである。考慮は距離を認めない。そして空間的に遮隔地にあるものも、又時間的に最も違つてゐるものも、意識に於ては一つの觀念で容易に結合されるが故に、魔術の世界も亦遠隔傳心的に空間的距離を超越し、過去の連鎖を現在のものとして扱ふのである。アニミズムの時代に於ては、內界の反射像は我々が認め得たと信ずる處の他の世界の光景を蔽ひ隱す。

我々は、二つの連合原則——類似と隣接——は、接觸といふ高級なる統一に於て綜合される事を指摘したい。隣接による聯合は直接による接觸であり、類似によるものは轉位されたそれである。我々のまだ認めざる今一つの同一化は、恐らくは此の兩種の連合に際し同一語が用ひられる事が隱されてゐる。それはタブーの分析に於て見出した接觸の概念と同じ範圍に屬する。[1]

註（一）第二章比較參照。

旣述の事柄をまとめるに當り、魔術の原則即ち念慮のアニミズム的技法は「念慮の全能」であると云ひ得る。

三

余は「念慮の全能」なる語を、非常に理智的人物なる、强迫神經症に罹れる人から得た。彼は精神

分析的治療後に彼の能力と常識とを發揮する事が出來た。[一] 彼は彼と及び彼と同一の病症に惱んだ者に執着せる總ての奇妙なる且つ氣味わるき症狀を叙述せんが爲めに、この句を考へた。例へば彼が或人の事を考へると、恰も此人を呪文で呼出したかの如くその人が前面に現れる。彼は久しく逢はなかつた知人の安否に就いて突然に質問する場合には、此人は今死んだ處だつたと聞くやうな事は殆んど確實であつた。その結果、死者が遠隔傳心術によつて彼の注意を引いたのであると彼は信じる事が出來た。若し彼が未知の人に對し薄々と呪ひを發表したやうな時には、その人は其の後間もなく死んで、自分はその死に對して責任を負ふかの如く感じた。彼は治療中にこれらの最多くの例を說明した。彼は如何に此の錯覺を發したか、如何にこの迷信的期待を深める事に貢いだかを語つた。[二] 總ての强迫症患者は正確なる判斷力を有するにも係らず、斯くの如く迷信的である。

註（一）「强迫神經症の例に就いての註釋」一九〇九年、全集第十卷。

註（二）念慮の全能やアニミズム的思考が與へる新樣な印象に對して、一般に人々は「氣味惡い」といふ特徵を附してゐるやうに見える。然し判斷に於ては既にそれを捨て〻斥けてゐる事であるが。

「念慮の全能」の存在は强迫神經症にあつては殊に明かに認められる。此の場合にはこの原始的の考へ方の結果は屢々見出され又は意識される。然し乍ら我々は此の症狀を神經症の徵別點として認める

事は注意せねばならぬ。何となれば分析研究の結果は他の神經症にも同一の機制を發見するからである。何れの神經症に於ても症狀形成の基礎となるものは經驗の現實ではなくて念慮の現實である。神經症患者は余が既に他に述べし如く、「神經症の通貨」に限つて通ずる特別の世界に住んでゐる。換言すれば熱烈に考へ、若しくは感情的に認められたものに限り、彼等に効果があるもので、これらが外界と一致するや否やは問題ではない。ヒステリー患者はその發作に於て、自分の空想に於てのみ起つた處の出來事を反復し、そして彼の症狀に於て之を定着せしめるのである。尤も分析を深める時には、この出來事は實際の出來事に辿り得、又は實際の出來事の上に建てた點まで辿り得るものである。神經症患者の罪の感を、實際の犯行とみるならば、全く誤認である。强迫症患者は全人類を殺した者が感ずるが如き罪の感で壓迫され、然かも同時に彼は彼の同胞に對しては最も親切に且つ正直な振舞を爲してゐる。この性格は子供時代から認められる。しかし乍ら患者の罪の感には正當な根據がある。それは彼の同胞に對し無意識に再三懷かれたる强烈なる死の願望に基いてゐる。それは無意識的念慮から出發したもので、故意のものではない。斯くして念慮の全能即ち現實の過程よりも精神的過程を過當に評價する事は、神經症患者の感情生活及びそれから發する總てのものに、無限の影響を及ぼす事が證明される。然し我々が若しこの患者を精神分析的取扱の下に置く時は、彼の無意識の念慮は意

識的になるが、然かも彼は念慮の自由たる事を信ぜずして、惡い願望が暴露される事を常に恐れてゐる。恰もそれが暴露された結果、惡い願望が現實化されると思ふからである。然し乍ら此の態度と、同時に彼の生活中に能動的役割を果してゐる迷信とは、單に念慮（思つた）だけで外界を改變できると信じた野蠻人と、如何に酷似してゐるかを明かにしてゐる。

これらの患者の最初の强迫行爲は事實魔法的性質を帶びてゐる。さもなくとも、少くとも反魔術的Gegenzauberであり、神經症が有する凶事の期待を追拂はむとするものである。余はこれらの秘密を觀破するに、この凶事の內容が死であることを知つた。ショウペンハウエルによれば、總ての死の問題は總ての哲學の入口に立つてゐると。靈魂の概念及びアニミズムの特質たる惡魔の信仰の構成は、死が人類に與へた印象にまで遡る事が出來ると知つた。これらの最初の强迫性及び防禦行爲は、類似の原則、殊に對照の原則に從ふか否かを決するは困難である。なぜならば神經症の狀態の下では、普通これらが或る些事若しくはそれ自身に於て全くつまらぬ行爲に轉移されて歪められてゐるからである。强迫神經症の防禦儀式は又魔術の呪文に類似してゐる。然し乍ら强迫行爲の進化は、これらの行爲が性的觀念より非常に隔たつた惡意へ對する呪ひとして出發し、そして出來る丈け誠實に模倣される禁斷的性的活動の代償で在る、といふ事を指摘する事で敍述し得る。

註（一）　為事に轉身を起すといふ事の更に深き動機は、後述の説明を見れば判る。

若し我々が既述せる人類の宇宙觀の進化、卽ちアニミズム時代が宗敎時代によつて繼がれ、これが更に科學時代に繼がれた事を肯定するならば、念慮全能の運命を追憶するに何等の困難を生ぜぬであらう。アニミズムの時代に於ては、人間は彼自身に考慮全能を有してゐた。宗敎時代にはそれを神にゆづつた。但しこれは全然の放棄ではなかつた。なぜなれば彼は自分の願望の利害關係上、何等かの手段によりて種々なる影響を神々に及ぼす操縱權を保留したからである。次に科學的宇宙觀に於ては最早人間の全能に對し何等の自信をもつ餘地を殘さなくなつた。彼は自分の微力なる事を自認して、全く諦めをもつて他の總ての自然的必要と同じく死に服從する事になつた。けれども現實の法則と對應する人間の靈力を信賴する點に於ては、未だ猶、原始的の全能の信仰の斷片が存續してゐたと云へる。

個人に於て、リビドーの發達を其の成熟せる形態から幼見の發端に至るまで遡上つて辿つて見る時、最初に重要なる區分が發見される。これは余が「性欲說に關する三論文、一九〇五年」Drei Abhandlung zur Sexualtheorie 1905. に於て述べて置いた。性衝動の發現はその頭初から認められるが、最初は未だ外界の對象には向けられたものではない。性感衝動の個々の分子は、各自が快樂獲得に向つて働き、自己の身體の中にその滿足を見出してゐる。この時期を自己性感期 Autoerotismus と稱

して、對象選擇 Objektwahl の時期と區別されてゐる。

研究を更に進めるならば、この二つの時期の中間に、第三の時期を挾むか、或は自己性感期を二つの時期に分割するのが合目的であり、むしろ必要である。この中間時期の重要さは猶益々研究に從つて增加してくる。この時期に於ては、以前には個々になつてゐた性的衝動は旣に集まつて一單位を作り、且つ又その對象を見出して來た。然し乍らこの對象は、外界のものでもなく又は個人に無關係なものでもなくて、それはこの時期に構成された自身の自我である。この狀態の病理的定着に就いては後に考察をするが、この時期を我々はナルチスムス Narzismus（自己愛）の時期と稱する。人は恰も自分自身を戀慕するかの如くに振舞ふ。自我本能とリビドー的願望とは分析上未だ相互に區別されてゐない。

これまで孤立してゐた性的衝動が一單位を構成し且つ自我を對象として所有するに至つたこの自己愛時期を、十分に明瞭に識別する事は未だ可能と云へないが、自己愛の組織は最早完全に滅亡されるものではないといふ觀をもつのである。人間は或程度まではナルチス的である。これは又自分のリビドーの對象を外界に見出した後でも左樣である。彼のなせる對象締結は云はゞ自我に殘存せるリビドーの放射であつて、それは再び自我の中に引戾し得るものである。精神病の一般的の原型であり、且

つ心理學上に注目されてゐる戀愛狀態なるものは、自己愛の水準に比較して此の放射の最高狀態に匹敵するものである。

我々から發見された精神作用の高き評價——我々の立場からは過度なる評價と云ふ——を原始人や神經病者に於てはナルチスムスに關聯させ、それをそのものの本質的部分として解釋することは容易である。我々は斯う云はう。念慮は原始人にとつては未だに高度に性欲化されて居り、これによる世界支配の可能を確固として信じてゐた。爲めに世界に於ける人間の眞實の位置を學び得べき筈の明かなる事實を受入れる事が出來なかつたのである。神經病者にあつては、一方この原始的態度に該當する部分が構成上殘留して居り、他方彼等に加へられた性的抑壓によつて念慮過程の新らしき性欲化を招いた。念慮の本原的竝びに退行的に遂げられたリビドーの過度の備給、卽ち知的ナルチスムスと念慮全能との兩者の場合に於ても、心的結果は同一であらねばならぬ。[一]

註（一）「この問題に就いて多くの著者には、ソリープシズム或はバークレシズム（サレー教授が子供に於て發見せる時使用した用語）が野蠻人をして事實上、死を認むることを拒否せしめた事は通常とされてゐた。」マレット氏アニミズム前宗教、寓話第十一卷、一七八頁、一九〇〇年。

若し我々が原始人の念慮の全能の說明に當つてナルチスムスの證據を認め得るならば、人間の世界

觀の發達階段を、個人のリビドーの發達の階段と比較して見ても差支へなからう。時代的にも內容的にもアニミズム時代はナルチスムス時代に對應し、宗教時代は兩親への歸依を特徵とした對象發見時代に對應し、科學の時代は快樂原則を捨てゝ現實への適應によつて外界にその對象を探す處の、かの個人成熟狀態に完全に對應してゐる。(二)

註（一）こゝには單に指摘だけして置くが、子供の本原的自己愛は、彼の性格の發達を理解する指標となるものであり、子供は原始的の劣等感を拒否するものである。

たゞ一つの領域に於てのみ、我々の文化にも亦「念慮の全能」が保有されてゐる。それは藝術の領域である。藝術に於てのみ、願望を惑はれた人間が何等かの滿足に似たものを創り、この創作が——藝術的錯覺によつて——恰も實在せるものの如き感情の効果を齎すことが出來るのである。藝術を魔法と云ひ、藝術家を魔法使に比較する事は正しい。然しこの比較は恐らく案外に意味深いものである。藝術は確かに藝術のための藝術 l'art pour l'art として始まつたものではなく、最初は、現代では最早大部分消滅してしまつた處の傾向に役立つたものである。それらの傾向の中には多くの魔術的目的を想像し得るのである。(一)

註（一）ライナッハ「藝術と魔術」S. Reinach L'art et la magie（「祭祀、神話、宗教」Cultes, Mythes et

Religion 第一卷、一二五頁——一三六頁）ライナッハの考へでは、原始人の藝術家がフランスの洞穴中に動物の彫刻や繪畫を殘してゐるが、その目的は「快樂を起させる」爲ではなく、却つて「魔法で創造する」爲めであると。彼はその事由を說明して、それ等の像が洞穴の最暗い然かも行き難い場所に在ること、及び恐ろしい猛獸の像が其の中にないことを擧げてゐる。「近代人は動もすれば誇張して、偉大なる藝術家の筆致は筆による魔術とか、又は一般に藝術の魔術などといふ。本來の意味からは、即ち人間の意志によつて他人又は他の事物に加へられた魔の神秘的拘束の意味からは、この言葉は最早や認容し難いのである。しかしそれは他の場合、少なくとも藝術家の意見としては全く正しいといへる。」（一三六頁）

四

人間が最初に到達した最初の世界觀たるアニミズムは、それ故に心理的なものであつて、何等の科學をその基礎として要さなかつた。何故なら、人類は未だ世界を知らない。それが爲に世界を知るべき路を求むる必要を感ずるに至つてから、始めて科學は現れて來るからである。アニミズムは然し原始人には自然な自明なことであつた。彼は世界は人間自身に感じられてゐる通りに構成されてゐると考へてゐた。それ故、原始人は自身の精神構造を外界へ移してゐる(三)、といふ風に見てよい。同時に又事物の性質に就いてアニミズムが敎へることを、逆に人間の精神の中に還元することが出來るのであ

る。

註（一）所謂内的知覺によつて知られたものである。

アニミズムの技巧卽ち魔術は、現實の事物に精神生活の法則を適用せむとする目的を最も明瞭に且つ過つ事なく示してゐる。その際に精靈は魔術的取扱ひの對象になつてゐるが、未だ何等の役割は演じてはゐない。それ故、魔術の前提はアニミズムの核心をなせる精靈說よりも更に古くあり原始的である。我々の精神分析的考察はこの點に於てマレット R.R. Marett の說と一致する。マレットの說はアニミズムに先立つて前期アニミズムを置いてゐる。その期の特徵はアニマティズム（萬物有生の說）の名によつて最もよく現されてゐる。吾人は精靈の槪念を持たない民族に出逢つてゐないから、事實上これ以上前期アニミズムに就いて述べることは出來ない。[二]

註（二）マレット「前期アニミズム的宗教と魔語」第十一卷第二號ロンドン一九〇〇年。――ヴント「神話と宗教」第二卷一七一頁以下。

魔術は念慮の全能を未だ保有してゐるが、アニミズムはこの全能の一部分を精靈に讓つて宗敎の建設に出發した。原始人をして此の最初の放棄を爲さしめたものは何であつたか。自分の前提の誤謬を洞察したが爲では無いらしい。何故なら、彼は實に魔術の技巧を保有してゐるからである。

靈魂と惡魔とは、他の場所で説明する通り、原始人の感情的活動の投出作用に外ならぬものである。[1]原始人は自己の感情を他人に轉嫁し、彼等で世界を構成させ、而して今や自身の外に自身の内部の精神過程を再び見出すのである。恰もそれは優れたる偏執狂患者シュレーベル Schreber が自ら案出せる「神の光」の運命の中に彼のリビドーの拘束と解放との反映を發見したと同じやうである。[2]

註（一） この早期のナルチス時代に於ては、リビドー的興奮源泉から闖來したものと、他の興奮源泉から闖來したものとは、恐らく未だ相互に區分出來ない狀態で混合してゐたといふことを人々は假定してゐる。

註（二） シュレーベル「一神經病者の手記」一九〇三年。——フロイド「偏執症の自傳的に書かれたる病例に關する精神分析的研究」一九一一年（全集第八卷）。

前回に於ける如く、此處でも精神過程を外界に投出する傾向が、一體何處から生じたかといふ問題は避けたいと思ふ。だが信頼してもよい一つの假定は、投出作用が精神的安定といふ利益を齎す時にはこの傾向は強度になるといふ事である。斯かる利益は、全能を獲得せむと目指す種々の衝動が相互に衝突した場合には確實に期待する事が出來る。總てが全能になる事は明かに不可能だからである。偏執症の經過は、斯かる精神生活中の葛藤を處理するに當つて、投出の機制を利用したものである。さて、斯かる葛藤の典型的實例は、既に親近者の死亡の際に哀悼者の立場に就いて精細に分析した處の、かの

アンビバーレント態度の場合である。この場合は特に投出像を作るに極めて適當してゐるらしい。この點に於て我々はかの惡靈を再び精靈中最初に出來たものと宣言し、靈魂觀念の成立を生存者の感ずる死の印象中に見出した處の學者等の說に贊成するのである。唯これらの學者等と異なる點は、我々は死者が生存者に課した理智的問題を當面の問題とせずして、この狀態によつて生存者が煽られた感情葛藤に就いて研究心を向けようとする事である。

註（一）シュレーベルに關する前掲論文、全集第八卷、四一八頁。

人間の最初の理論的業行——精靈の創造——は、それ故に彼が遵奉する最初の道德的制限卽ちタブー禁制と同一の起原から發してゐる。然し起原の同一といふ事は成立時の同一を必ずしも推定させない。原始人をして反省的にさせ、彼の全能の一部を精靈に讓り、彼の行爲の自由の一部を犧牲に供すべく餘儀なくさせた處の、死者に對する生存者の地位が、正に斯くの如きものであるならば、それらの文化的創造物は人間のナルチスムスに反する「威力」Ἀνάγκη を初めて認容したものであらう。原始人は死の全能を否定すると同じ精神を以て、死の勝利の前に屈服するのである。

若し我々が我々の前提を更に掘下げる勇氣を有するならば、我々の心理的機構の如何なる本質的部分が靈魂と精靈の投出的創造物にその反映と再現とを見出すかを質すことが出來よう。然らば、原始

人の精靈觀念は我等の絶對非物質的靈魂から尙遙かに遠ざかつてゐるとは云へ、本質的には之と一致してゐる。從つて人と物とを二元的に解し、その二元的要素に全體の既知の諸特質や諸變化を分配したのである。この根本的二元性――スペンサーの言葉によれば――は我々の熟知せる精神と肉體との分離の中に現れる處の二元性と同一であつて、この二元性の確實なる言語的表現は、例へば失神者や發狂者をして**別人となつた**と敍述するところに認められる。(二)

註(一)「社會學原理」第一卷。

註(二)ハーバート・スペンサー前掲書、一七九頁。

我々が原始人と全然同樣に外界に投出するところのものは、物や感覺が意識に與へられてゐる卽ち顯在(プレゼント)してゐる狀態を認識する以外には何物でもあり得ない。その狀態の傍には又一つの潛伏してゐる狀態がある。然しこれは再び現れる事の出來るものである。それ故に知覺と記憶とが共存してゐる、或は一般的に云へば意識の精神過程の傍に無意識的の精神過程が共存してゐると云へる。(一)人或は物の「精靈」は、それらが知覺されなくなつた場合には、結局それを想起し表現する能力に還元されると云ひ得よう。

註(一)「心理研究會年報」第十六部第二十六卷ロンドン一九一二年(全集第五卷、四三三頁以下)所載の余の

小論「精神分析に於ける無意識に關する一論」參照。

「精神」と其他の部分との境界線を、現代の科學が意識的精神活動と無意識的精神活動との間に引く線の如く分明であると見做すことは、「精神」の原始的觀念からも、今日行はれる觀念からも期待してはならぬ。むしろアニミズムの精神は兩者から生ずる決定要素を包含してゐる。その飛翔性、移動性、肉體を離れる能力、持續的に又は一時的に他の肉體を占有する能力、これらは正しく意識の本質を想起させる特徴である。然し人格的現象の背後に精神そのものを隱蔽してゐることは、無意識を思はせるものである。不變性と不滅性とは今日の最早意識的過程に歸せしめずして、むしろ無意識的過程とし、而してこれをこそ精神活動の固有の所有者として見做すのである。

我々は先きに、アニミズムは一つの思想體系(システム)であつて世界の最初の完全なる說であると述べた。而して今はこの體系の精神分析的觀察から或る推論を抽出しようと思ふ。我々の日常のあらゆる經驗はこの「體系」の主なる特質を絕えず新らしく示して吳れる。我々は夜間夢を見る。而して晝間その夢を解釋することを學んだ。夢はその性質通り混同して連絡のないやうに見えるが、又反對に或る經驗の印象の順序を模倣する事も出來、一事件を他の事件から導き出し、その內容の一片を他の內容に結合させる事も出來る。この場合夢は兎に角成功したやうに見るが、矛盾や間隙が夢の構造上に何處に

も現れたいといふ事は殆んどない。若し我々が夢を註釋せむとするとき、夢の成分の不安定にして不同なる順序は、夢の理解上に主要なものではないことを知る。夢の本質は夢の想であつて、それは確かに意味の多い、連絡のある、且つ順序立つたものである。然し乍らその順序は全く我々が明白なる夢の内容について思出す順序とは異つたものである。夢の想の連絡は、棄てられてしまつて、而して全然失はれたまゝか、さもなくば夢の内容の新しい連絡によつて置き換へられたかである。殆んど定則として、夢の要素が壓縮される以外に、以前の順序とは多少無關係になつた處の、その要素の再構成が生ずる。結論すれば、夢の仕事によつて夢の想の材料から生じたものは、新らしい影響を受けたものである。これは所謂「二次的仕上げ」であつて、その目的とする處は夢の仕事から齎らされた無連絡と不可解とを新しい「意味」のお蔭で除去することである。この新しき、二次的仕上げによつて得たところの意味は、夢の想の意味ではない。

夢の仕事の産物たる二次的仕上げは、體系の本質や要求にとつて適當なる例證である。我々の知的作用は知覺材料或は思考材料の統一と連絡、及び理解を要求する。若し特殊の事情によつて正しい連絡を掴み難い時には、誤つた連絡を作りあげることを避けない。我々は斯くのごとき體系構成を、夢のみならず恐怖症、强迫觀念又はある種の妄想症に於ても見る。妄想疾患（偏執症）にあつてはこの

體系構成は巧妙であつて、病症の形象を支配してゐる。然しそれは又神經症の他の形態に於ても看過し難いものである。斯くして我々は總ての場合を通して、新しい目的の爲めの精神的材料の再整理が起ることを證明し得る。而かもそれが體系の觀點に於てのみ理解し得る如く見ゆる場合には、屢々その根柢に於ては確かに强力なる再整理が生じてゐることを證明し得る。そこで體系構成の最良の證據は、その各の結果には少なくとも二つの動機が發見されるといふ事である。其一は體系の前提から出る動機であり——それ故時によつては妄想的である——他の一は隱蔽された動機で、然し我々が眞實の效果的なるものとして認めねばならぬものである。

説明せんが爲めに神經症の一例をあげる。タブーに關する論文に於て、余は一婦人患者の强迫的禁制がマオリのタブーと最好く一致してゐる例を記述した。(二)この婦人の神經症は彼女の夫に向けられて彼女の努力は夫の死を無意識に願望することを防禦することであつた。彼女の明かなる組織立つた恐迫症は、一般の死といふ事であつたが、その際彼女の夫の死といふ事は全然除外されて、決して意識的に考へられてゐなかつた。或日彼女は夫から鈍くなつた剃刀をある店に研ぎにやるやうに頼まれた。特殊な不安に驅られて、彼女はその店へ趣いた。そして見て來た事を歸宅後に夫に話して、あの剃刀

店の隣には棺や葬式用具等の倉庫があるのを發見したから、その剃刀は永久に片附けて呉れねばなら

ぬと促した。剃刀は死の觀念と故意に繫ぎ結合に置かれたのであらうと妻は主張した。これは即ち禁制の組織立つた動機である。この患者はかの隣の倉庫を發見しないでも剃刀の禁制を家へ持參しただらうと我々は斷言し得る。なぜならば彼女が店へゆく途で、棺車か喪服を着た人、或は葬式の花輪をもつた人に出逢つたとしたら、それだけで如上の結果を惹起するに十分だからである。その條件の綱は如何なる場合でも獲物を捕へ得るだけ十分に擴げられてゐる。それ故問題は彼女がそれを曳かうと思ふか否かに存する。彼女は他の場合では禁制の條件を作り出さない事は確言し得る。さればそれは彼女にとつて「好い日」であつたであらう。實際の剃刀禁制の原因は、勿論容易に推測できる如く、彼女の夫が研がれた剃刀をもつて頸部を掻切るかも知れぬといふ觀念の快樂强調に對する彼女の抵抗である。

註（一）一一四頁參照。

これと同樣に運動禁制、無感覺或は外出恐怖症 Agoraphobie は、無意識的願望又はその願望に對する防禦を現す處の徴候が一度成立するならば、完全に且つ細かに現れて來る。患者の無意識の空想や活ける追憶の中に嘗て存在してゐたものは、一度開いたこの排け口に殺到して徴候的表現を求める。而してこの歩行騷亂の中で新らしい秩序を以て自身を配列する。それ故徴候的構造及その細目例へば

外出恐怖症の如きはそれを根本的前提から理解せむとするは徒勞であり愚であらう。その連絡の整頓をせること及び嚴格なる事は悉く外見上のみである。それ故鋭く觀察するときは、夢の表面構造の如くその微候の構成は極めて不整頓で勝手である事を發見する。斯かる組織的の恐怖症の箇々のものは、その現實の動機を強動禁制とは何等關係なき隱れたる決定要素から得てゐる。それ故に斯かる恐怖症の形態も亦種々な人々によつて多種多樣になり、且つ矛盾になるのである。

さて我々は當面の題目たるアニミズムの體系に後戻りするならば、他の心理的體系に關する我々の洞察からして次の如く結論した。卽ち「迷信」は原始人に於てすらも斯かる箇々の風習や規律が唯一の實際の動機ではない。從つて「他に隱れたる動機を求める義務がある」と。アニミズム體系の支配の下では、あらゆる規律、あらゆる活動は、今日我々が「迷信的」と呼ぶ處の一つの組織的の基因を持つてゐると云ふより外には考へられない。「迷信」は「杞憂」の如き「夢」の如き「魔」の如きもので、精神分析的研究の爲めに飛散してしまつた處の心理學的初步のものである。屛風の如く理解を妨げてゐるこの構造物を突破して行くならば、原始人の精神生活や文化的水準に對して從來は十分な評價が爲されてゐなかつた事を知る事が出來るであらう。

衝動の抑壓を、到達したる文化的水準の尺度として觀察するならば、アニミズム體系の下に於ても

退歩や發達は起り、それが唯だ迷信的動機の爲めに不當に低く評價されてゐた事を承認せねばならぬ。

原始民族の戰士が戰場に出發する時には自分の身を出來るだけ純潔と清淨とに保つと聞いてゐる。(一)それは自分の汚物を處分することで、それによつて自己の人格の一部が敵手に渡つて魔法によつて害を受けないやうにし、又彼等の節制に對してもこれと類似せる迷信的の動機の存する事が推定されると說明され得るだらう。それはそれとして、少くとも本能放棄の事實は成立される。これを更によく說明すれば、原始人の戰士が、自身に斯かる制限を加へるのは、さうせねば抑壓されたであらう處の苛酷なる害意ある衝動の滿足を完全に遂行せむとしてゐるが故に、弄引勘定の爲めに斯かる制限を自身に課するのだと云ふ方が當て嵌まる。これと同樣なことは、困難なる或は責任ある仕事に從事してゐる間は、性欲を抑壓するといふ無數の例にも當て嵌る。(二)假令、この禁制の根據が常に魔術と關聯してゐるとしても、性欲の滿足を放棄する事によつて更に大なる力を得るといふ根本觀念は依然として明白な事であり、且つ禁制の衞生學的根柢はこの魔術的理窟附けと共に看過さるべきものではない。未開種族の男達が狩獵に、漁撈に、戰爭に、又は貴重な植物の採集に出掛けた時、その妻女はその間家に籠つて多くの禁制に服する。未開人の考へでは、かくの如き禁制は、遠征の成功といふ事に就いて遠方にまでも同情的効果を及ぼすものとされてゐる。然し、遠方にまで及ぶ効果といふ事は、懷鄕の

情、不在の思慕の外には何物でもなく、又男達は、その妻女の消息に就いて、完全に安心してゐられる場合にのみ、最善をつくし得るといふ正しき心理學的洞察が、如上の假裝の背後に隱れてゐると推測しても別に鋭敏な推測と云ふ程でもなからう。妻の不貞操が遠地で責任ある仕事に從事せる夫の努力を邪魔するといふ事は、魔術的動機でなしに、直接に、別の機會に說明されてゐる。

註（一）フレーザー「タブー及び靈魂の危險」、一五八頁。

註（二）同上書、二〇〇頁。

未開人の女が彼等の月經期間中に服する無數のタブー禁制は、血に關する迷信的恐怖に基いてゐる。且つそれにも亦實際の根據を持つてゐる。然し乍ら此の血の恐怖は、此處に亦美的及び衞生的目的――それは總ての場合に於て魔術的動機に包含されてゐるが――に從つたものであるといふ事を看過するのは誤りである。

我々は斯くの如く說明を試みることによりて、現代の未開人に對して、殆んど有り得べからざる精神活動の洗練さを想像してゐるといふ非難を受けるといふ事はよく判つてゐる。然し余の考へでは、アニミズムの段階に止まつてゐるこれらの種族の心理に就いては、子供の精神生活――それは我々成人は甚早理解し難くなり、且つ從つてそれの豐富にして敏感なるにも拘らず遙かに低く評價されてゐ

る――と同樣な誤解を容易に受け易いものである。

余はこれまで說明されてゐないタブー規律の一群を考察しようと思ふ。それは精神分析者に委ねられた說明を許すからである。多くの未開民族にあつては、種々な事情で銳利なる武器や刄物を家の中に置く事は禁ぜられてゐる。(一)フレーザーは、小刀の刄先を上に向けてはいけないといふ獨逸の迷信を引用してゐる。神や天使がそのために傷つくかも知れぬからである。このタブー中には、銳利な武器が無意識の惡しき衝動によつて使用されるかも知れぬといふ、或る徵候的行爲の豫感を認めては可けないだらうか。

註(一) フレーザー同上書、二三七頁。

第四章

幼稚時代に再生するトーテミズム

最初に讀者は精神作用とその構成との規準的定義を與へた精神分析學が、唯一の源泉から宗教のやうた複雜なものまでも導き出さうと試みはせぬかと心配するかも知れぬが、それは不必要である。精神分析學が若し義務としてその制度の諸根原の一つを明かにせむとする必要があつても、それが決して唯一のものだとか、或は相一致する要素中の第一位のものだとして專擅的に主張するものではない。こゝに說明せむとする機制が、宗教の發生に對して如何なる相對的意義を負ふかは、各方面の研究の總括によつてのみ決定し得る問題である。しかし斯かる仕事は精神分析家の手段のみならず目的をも超えたものである。

一

本書の第一章に於て我々は旣にトーテミズムの概念を學んだ。そしてトーテミズムがオーストラリア・アメリカ・アフリカ等の原始民族の間に於て、宗敎の代りとなり又は社會制度の基礎となつた處の

組織であることを知つた。一八六九年、スコットランド人、マック・レナン Mac Lennan が從來はただ奇現象と思はれてゐたトーテミズムの現象に對して、古い各時代竝に現代の社會に於ける多數の風俗習慣はトーテミズムの遺物であるとの推測を下して、初めて一般の興味を起させた事を知つてゐる。爾來科學はこのトーテミズムの意義を完全に認容するに至つた。この問題に關する最近の論說の一つとして、余はヴントの民族心理學要論（一九一二年）から其の一節を引用しよう。[二]「これ等の總てを總括すれば、殆んど確實に次の如く結論し得る。卽ちトーテム的文化は、一般に後世の發達の前階段であり、又原始民族の狀態と、英雄竝に神々の時代との間に介在せる過渡的階段を構成してゐた。」

註（一）一三六頁。

この論說の目的を遂げる爲には、トーテミズムの性質を更に深く硏究する必要がある。後に明かになる理由によつて、余は此處にライナッハ S. Reinach が一九〇〇年に述べたトーテム宗敎の敎義問題とも云ふべき次の十二箇條よりなるトーテミズムの法典 Code du totemisme を見ようと思ふ。[1]

註（一）科學雜誌 Revue scientifique 一九〇〇年十月號。著者の四卷本『祭典、神話及宗敎』一九〇九年、第一卷、十七頁より再錄する。

一、一定の動物を殺し又は食してはならぬ。然しこの種の動物を飼養し又は保護する事は差支へない。

二、偶然死亡した動物は、種族の仲間と同様に尊敬を以て哀悼され且つ埋葬される。

三、肉食の禁は屢々動物の一定部分のみに限られる。

四、若し平素愛飼せる動物を止むを得ず殺さねばならぬ時には、タブーの違反即ち殺害を、種々な奸計や遁辭をもつて緩和しようとする。

五、動物が儀式的に犧牲に捧げられる時には嚴肅に哀悼される。

六、一定の嚴肅なる場合、卽宗教的儀式のやうな時には、或る一定の動物の皮を着用する。トーテミズムが尙ほ存在せる處では、この動物はトーテム動物である。

七、種族及び各個人はトーテム動物の動物名を自分の名とする。

八、多くの種族は動物の繪を紋章として使ひ、それをもつて武器の飾とする。男達は其の身體に動物の繪を描き或はそれを刺靑する。

九、トーテムが如何なる怖ろしき危險なる動物であつても、その動物の名としてゐる種族の仲間には危害を加へないものと見做されてゐる。

十、トーテム動物はその所屬する種族を保護し且つ危險の警告を與へる。

十一、トーテム動物は彼に忠實なるものに對しては未來を豫言し、其の指導者となる。

十二、一つのトーテム種族の仲間達は、共通の祖先といふ結合によつて、トーテム動物と結ばれてゐるものと屢々信じられてゐる。

このトーテム宗教の教義問答は、ライナッハが、トーテム組織の嘗ての存在を結論し得る總ての表徴や遺跡を此處でも亦持ち出してゐるのだといふ事を考慮に入れるならば、はじめてこれを玩味することが出來る。この著者のこの問題に對する奇異なる態度は、トーテミズの本質的性質を幾分無視してゐる處から來てゐる。彼はトーテミズムの二大教義の一つを强ひて度外視し、他の一つを完全に看過してゐるものと思はれる。

トーテミズムの特質について正しい觀念を獲ようとする爲には、この問題の爲めに四卷の著書を獻げた一人の著者に注目せねばならぬ。その書はこの問題に關する觀察の最も完全なる蒐集と、これによつて起された問題の最も徹底せる討究とを編纂したものである。卽ち我々は「トーテミズムと外婚」(一九一〇年)の著者フレーザーに對して、假令精神分析的研究の結果が彼の結論とは遙かに異るとは云へ、その書の興味と敎示に對しては感謝せねばならぬのである。[1]

註(一) この個分の事で確認を得むとするには種々なる困難と戰はねばならぬ事を、一應讀者に示めしておく事は、恐らく適當であらうと思ふ。

第一に、類型を蒐集する人も、類型を消化して對照する人とは同一ではない。前者は旅行家や宣教師であり、後者は自分の研究の對象を恐らく一度も實見しなかつた學者である。——未開人に理解させる事は容易ではない。觀察者の多くは彼等の言葉に慣れてゐないから、通譯者の助けによるか或は片言交りの共通補助語によつて質問しなくてはならぬ。未開人は彼等の文化の最內的な事項に就いては明かさない、たゞ多年彼等の仲間に入つて暮して來た他國人でなければ打明けない。彼等は種々なる動機からフレーザー「オーストラリア土民間に於ける宗教及びトーテミズムの起源」(Fortnightly Review, 1905, T. and Ex. I. p. 150) 屢々虛僞の又は誤解の報告を齎らす。——忘れてはならない事は原始民族は決して年若い民族ではなく、却つて元來は文明人と同じやうに年老いた民族である。それ故彼等の原始的の觀念や制度をそれ〴〵原形のまゝに保存してゐる事を期待する權利は我々に少しもないのである。むしろ未開人にあつては深刻なる變化が各方面に起つた事は確實で、それが凡て現在の狀態や考へ方の如何なる部分が化石のやうに原始的の過去を保有してゐるか、又如何なる部分がそのもの〻歪みや變形を示すものであるか、決して躊躇なしに決定することは出來ないのである。それ故原始人の文化の特徴に就いて、何れが根原的の形態であり何れが其後の二次的の形態であるかといふ論爭が學者の間に存するのである。原始的狀態を確定する事は容易でない事になる。——最初原始人の思考の中に侵入する事は容易でない事になる。我々は子供と同じやうに彼等を容易に誤解して了ふ。即し又は彼等の行爲や感情を我々自身の精神的前提によつて解釋しようとするものである。

フレーザーが彼の最初の論文に書いた處によると、(二)トーテムは未開人が迷信的尊敬を示す處の物質的對象であつて、その尊敬を示す所以は、未開人が自分自身とその種類に屬する總ての物との間に全く特殊な關係を作つてゐるものだと信じてゐるからである。人間とその人間のトーテムとの間の結合は相互的であつて、トーテムは人間を保護し、人間はトーテムに向つて種々な方法で敬意を示してゐる。例へばトーテムが動物である場合にはこの動物を殺さず、植物である場合にはそれを截らない。トーテムが崇物 Fetisch と異る點は、トーテムは崇物の如き孤立した個體ではなく、常に一つの種 Gattung であらねばならぬ。その種は通常は動物或は植物の一種であるが、稀には無生物か或は極めて稀には人工的作品の一群である。

註 (一)「トーテミズム」、エディンバラ、一八八七年、後の大著「トーテミズムと外婚」第一卷所載。

トーテムは少くとも次の三種類に區別される。

一、種族トーテム、これは全種族が共有し、代々相續いてゆくもの。

二、性トーテム、これは異性を除いたる種族の全男性仲間或は全女性仲間に屬するもの。

三、個人トーテム、これは個人々々に個有のもので、子孫には繼承されないものである。後の二種のトーテムは、種族トーテムに比して餘り重要なものではない。總て誤りないものとすれば、後の二種

は後年の產物であつて、トーテムの本質にとつては餘り意味あるものではない。

種族トーテム（部落トーテム）は、トーテムの名を自分の名とし、共同の祖先の血を受け繼いでゐる子孫であると考へ、相互の共同的義務及びトーテムの信仰によつて互に堅く結合されてゐる處の男性及び女性の團體的崇拜の對象である。

トーテミズムは宗教的組織たると同時に社會的組織である。其の宗教的方面に從へばトーテミズムは人間とトーテムとの間の相互的尊敬と擁護との關係を作り、その社會的方面に從へば部落仲間相互の及び他の種族に對抗する責任觀念を作つてゐる。トーテミズムの後年の歷史に於ては、この二つの方面は相分離する傾向を示してゐる。社會的組織は屢々宗教的組織の消滅の後までも殘留し、又はその逆に、トーテミズムの上に建てられた社會組織が消滅したやうな國々の宗教の中に、トーテミズムの遺物が殘つてゐる事もある。トーテミズムのこの兩方面が、その根原に於て如何樣に相互に關連してゐたかは、その根源に就いて我々の無知なるが故に確實なることは云へないのである。然し全般を通じて、トーテミズムの兩方面が、最初は相互に分離されないものであつたことだけは確實に切言し得ることである。換言すれば我々が古い時代に溯れば溯る程、種族の仲間は自分等をトーテムと同一の種類であると見做し、トーテムに對する態度と種族の仲間に對する態度とが區別されてゐないことが、いよ

いよ明瞭に現れてゐる。

宗教的組織としてのトーテミズムの特殊の叙述に於てフレーザーの重要視せる點は、種族の仲間は彼等のトーテムの名を自分の名とし、又普通**彼等はトーテムから源を發してゐるものと信じてゐる事である**。この信仰の結果として彼等はトーテム動物を狩らず、殺さず、食はず、又トーテムが動物以外の物である時にはその物をトーテムとしてより以外には取扱はないのである。トーテムを殺さない又食はないといふ禁制は、それに關する唯一のタブーではなく、トーテムに觸れることも、更に見ることすらも禁じられることが屢々である。多くの場合に於てトーテムはその本名で呼ばれることを禁じられてゐる。トーテム保護のタブー禁制を違反する事は、自動的に重き疾病か或は死によつて罰せられる。(二)

註（一）タブーに關する論文參照。

トーテム動物の標本は往々部落によつて飼養され又拘留されてゐる。(二) その死んでゐるものが發見されたならば部落の仲間と同じに哀弔され葬られる。若しこれを殺さねばならぬ場合には、前記の謝罪の儀式と贖罪の儀式の下に爲される。

註（二）今日猶、ローマのカピトルの岡の檻の中にゐる狼や、ベルンの洞穴の中にゐる熊の如くにである。

種族はトーテムから保護されることを期待してゐた。若しトーテムが危險な動物（猛獸や毒蛇）であつても、この動物は種族の人達には何等の危害を加へないものだと豫想してゐた。若しこの豫想が裏切られた時には、被害者は種族から放逐された。フレーザの考へでは、誓約 Eido は本來は神の裁判 Ordalien であつて、多くの系統や種族の試驗はトーテムの裁斷に任されてゐた。トーテムは疾病を救つたり、前兆や警戒を種族に與へたりする。或の近傍にトーテム動物が現れる事は屢々死人の出る事の前兆と見做された。トーテムが自分の縁者を迎へに來るのである。(1)

種々の重要な關係の下に部族仲間はトーテムと同族であることを强調しようとする。例へば外見上トーテムに似せようとしてトーテム動物の毛皮を着用したり、トーテム動物の繪を刺青したりする。出產、成年、埋葬の儀式の折には、行爲や言葉によつてトーテムとの同一化が行はれる。舞踏は、部族の仲間全體がトーテムに變裝してトーテムのやうに振舞ふもので、種々な魔術的及び宗教的目的を持つたものである。最後に、嚴肅な仕方でトーテム動物を殺す儀禮がある。(1)

註（一）前掲書四頁。――宗教に關する說明の若干を參照。

トーテミズムの本質は、第一に、宗教に於ける義務と大なる制限との中に現はれてゐる。

トーテム部落の仲間は兄弟であり姉妹であつて、相互に助け合ひ、相互に防衞し合ふ義務を持つてゐる。卽ち部落の仲間が他の仲間に殺害された時には、加害者の全種族は其の殺害に對して責任を負ひ、被害者の部落は流血に對する贖罪の要求に連帶責任を感ずる。トーテムの紐帶は我々の意味での家族の紐帶よりも一層强固である。彼等は家族の紐帶では一致しない。何故ならばトーテムの繼承は通常母系繼承であつて、最初、父系繼承は恐らく毫も認められなかつたらうからである。

これに相當するタブー禁制は、同じトーテム部落の仲間は相互に結婚してはならず、及び一般に性的關係に入つてはならない事である。この事が有名にして且つ謎である處の、トーテムに結付いてゐる外婚である。我々はこの問題に本書の最初の全論文を捧げた。それ故に此處で引用して置く事は、外婚は未開人の嚴しい骨肉姦恐怖より發して爲ること、外婚は團體結婚に於ける骨肉姦に對する保證であるとして完全に理解し得らるること、及び外婚は最初若年者に對する骨肉姦防禦をなし、次に發展して老年者に對する阻止ともなるといふ事である。

註（一） 第一章の論文參照。

* * *

フレーザーのトーテミズムに關する此の叙述は、この問題の最初の文獻の一つであるが、これに余

は最近の蒐集論文の中から二三の抜萃を附け加へたい。ヴントは一九一二年に著した民族心理學要論に於て述べて曰く、(1)『トーテム動物は當該團體の祖先と考へられてゐる。從つて「トーテム」は一方に於て團體の名であり、他方に於ては出產名である。而して後者の關係に就て此の名は同時に神話的意義を有する。然し斯くの如きこの概念の適用は相互に混淆して、特殊の意義の個々のものは消滅し得るもので、その結果多くの場合にトーテムは殆んど種族的區分の單なる命名目錄となつて了つた。だが出產名の觀念や或は又トーテムの祭祀の意味が表面に現れてゐて……トーテムの概念が種族の仲間構成や種族の組織に對して規準的となるものもある。この規準と種族仲間の信仰や感情の確立とは、人々がトーテム動物を本來常に單なる種族仲間の集團名と見做さずして多くは當該區分の祖先だと考へてゐたといふ事實を說明する。……この事實は又これらの動物の祖先が禮拜者を享けてゐたといふ事を說明する……。この動物禮拜は、一定の儀式や儀式的祭祀にあつては論外として、もとは第一にトーテム動物に對する態度の中に現れてゐた。それは單に個々の動物ばかりではなく、「種」の各代表者は或程度までは神聖なる動物であつた。トーテム動物の肉を食ふ事はトーテム仲間には禁じられて、僅かに一定の事情の下に於てのみ許されてゐた。之は、これに關聯せる重要なる矛盾現象、卽ち一定條件の下に於てはトーテムの肉を享受し得る一種の儀式があつたといふ事實に對應する。……

『……然しこのトーテム種族仲間の極めて重要なる社會的方面は、集團間の交際に關する一定の習慣規律によつて互に結合されてゐたといふ點にある。これらの規律の内、第一線に立つものは結婚に關する事である。而してこの種族仲間はトーテム時代に早くも出現した重要なる現象、卽ち外婚と關連をもつてゐるのである。』

若し我々が後代に至つて發展又は衰微したものにせよ其等の總てを通じて、原始的トーテミズムの特質を摑まうとするならば、次の如き本質的特徵を發見することが出來る。**トーテムは元來たゞ動物だけであつて、そして箇々の種族の祖先を見做された。トーテムは母系によつてのみ繼承された。トーテムを殺す（或は食す、原始狀態では兩者は一致する）ことは禁ぜられた。トーテム仲間は相互に性的交通を禁ぜられた。**(二)

註（一）フレーザーが此の問題に關する第二の著述 The origin of Totemism, Fortnightly Review 1899, に於て、トーテムに就いて述べてゐる結論は本書と一致してゐる。「斯くトーテミズムは通常宗教及び社會の原始的制度として取扱はれた。宗教制度としては、未開人と其のトーテムとの神秘的結合を意味し、社會制度としては、同一トーテムの男女相互間、及び他のトーテム集團の仲間に對する各關係を調和

させる。而して此制度のこれらの二方面に組織してトーテミズムの二箇の大體の規約が出來る。第一の規約は、自身のトーテム動物又はトーテム植物を害し、又は食ふべからず。第二の規約は、同じトーテムの婦人と結婚又は性交すべからず。」（一九一頁）フレーザは、そこで我々をトーテミズムの議論の中心に導くやうな論を附け加へて曰く「二箇の方面——宗教的と社會的——は常に共存したか又は本來獨立せるものかは種々に解答され得る問題である。」

ライナッハの述べたトーテミズム法典 Code du totémisme の中には、主項目の一である外婚は全く出てゐないで、しかも第二項目の假定であるトーテム動物の系統を引いた事だけが附隨的に說明されてゐることはおかしい。けれども氏はこの問題に關して大貢獻をなした書物の著者であり、且つ又余が學者間に於ける意見の相違を豫め知つて貰ひ度いが爲に氏を此處に選出したのである。それに就いて述べようと思ふ。

二

トーテミズムは總ての文化の規則正しき階段を構成して來たといふ見解が否定し難くなればなるほど、いよ〳〵益々これを理解しその本質の謎を明かにせむとする要求が熾んになるのである。トーテミズムに關する總てのものは確かに謎である。決定すべき問題は、トーテムの由來、外婚（從つてそれ

に依つて現れた骨肉姦のタブー）の動機、トーテム制度と骨肉姦禁制との關係である。これを理解するには、歴史的であると共に心理的であらねばならぬ。如何なる條件の下にこの特有の制度が發展し、又人間の如何なる心的要求をこの制度が現してゐるかを會得せしめねばならぬ。

讀者は、いかに多種多様なる見地から此の問題の解答が試みられたか、而してこれに關する專門研究者の意見が如何に甚しく異れるかを聞くならば、確かに驚かれることゝ思ふ。トーテミズム外婚に關する主張の總ては、稍疑はしい。又一八八七年のフレーザーの著書によつて作られた言葉も著者の勝手なる偏見だといふ批評を免れない。且つフレーザーは此の問題に關しては彼の意見を再三變更したのであるから(一)、自分自身からも反對を受けるかも知れない。

註（一） 彼は斯様な變説を行ふに當り、次の如き優れたる文を以て述べてゐる。「これらの難問題に關する余の結論が最後のものであると主張する程余は頑迷ではない。余は自己の見解を再三變更した。更に證據に變化のある毎に自説を變更する筈である。そは忠實なる研究者はカメレオンの如く、自己の踏む大地の色彩の變ずると共に自己の色彩をも變ぜねばならぬからである。」トーテミズムと外婚、第一卷一九一〇年の序文。

トーテミズム竝に外婚の制度の起原を更に深く研究するならば、その二つの本質は極めて容易に把

握し得られるであらうといふ推測は尤もなことである。さて然し、この事柄を判斷するに當つてはアンドリウ・ラング Andrew Lang の注意を忘れてはならぬ。といふのは、未開民族とても是等制度の原始的形態や其の成立の條件などは最早保存してはゐないのであり、その結果、不完全なる觀察に代へるには、我々はたゞ獨り假説に依る外はない、と云つてゐる。[二] 種々試みられた說明の中には、心理學者の判斷に初めから適合しないものもある。それは餘りに理窟附けであつて說明すべき事物の感情的特徵には一顧も拂つてゐない。又或るものは觀察によつて證明できない假說の上に建つてゐるものもある。更に又別の解釋に從ふ方がむしろ好いやうな材料の上に立つてゐるものもある。各種の異つた見解を反駁し合ふ事は容易な事である。學者は互に批評し合ふ場合には、自說を創造する時よりも暴ばしの强いものである。明瞭でない Non liquet といふのが結局、多くの論點の歸着である。それ故此處では大部分省略したが此の問題の最近文獻に於ては、トーテム問題の一般的解決は不可能として、これを否定せむとする傾向のあるを否み難いと云つても、驚くに當らない。例へばゴールデンワイゼル goldenweiser の說「アメリカ民族學雜誌第二十三、一九一〇」（大英年鑑、一九一三年版中の報告）の如し。余はこれらの互に相反駁する假說を年代順によらずして報告したことをお斷りする。

註（一）「この場合トーテミズムの起原は歷史的研究や實驗を超越せるが故に、此問題に關しては我々は想像によるの外には手段がない」アルドルーラングの「トーテムの秘密」二七頁。「現代の如何なる場所にも絕對的原始人やトーテム制度の發端を觀察し得ない」廿九頁。

（Ａ）トーテミズムの起原

トーテミズムの起原といふ問題は斯う云ひ顯すことも出來る。「どうして原始人は、動物や植物や無生物の名を自分（彼等の種族）の名とするやうになつたか[1]」。

註（一）始めには恐らく動物の名だけであつたらう。（譯者曰、今日の我國にても虎雄、龜太郞、鶴之助或はツル子、カメ子等とあるが如し。）

蘇格蘭人マック・レナン Mac Lennan はトーテミズムと外婚を科學の爲に研究したが[1]、トーテミズムの發生に關する意見を發表することを差し控へた。ラング[2]の報告によれば、ルナンはトーテミズムを刺靑の風習に歸せむと考へてゐたと云ふ。余はトーテミズムの由來に關して一般に認められてゐる學說を、a命名論的、b社會學的、c心理學的の三種に分けて見たい。

註（一）「動植物の崇拜」、Fortnightly Review 1869—1870「原始人の結婚」1865 兩者共に「古代史研究」一八七六年、第二版一八八六年に發表されてゐる。

註（二）「トテームの秘密」一九〇五年、三四頁。

（ａ）命名論的學説

この學説に關する報告は、余が使用した標題の下に約説するを適當とする。

ペルーのインカ王族の後裔で十七世紀にペルー國民の歴史を書いた、ガルシラソ・デル・ベガといふ人の述べた處に依ると、彼がトーテム現象に就いて既に知り得た事柄は、各種族は名といふもので互に區別される必要をもつてゐるといふ事に歸着すると云つてゐる。同樣な考へが數世紀後にキーンA. K. Keane の人種學に次のやうに現れた。「トーテムは「紋章」heraldic badges から發生したものであつて、紋章によつて個人、家族及び種族を互ひに區別せむとしたものである。[二]」

註（一）ラング「トテムの秘密」三四頁。

註（二）同上。

マックス・ミュルレル Max Müller はトーテムの意味に關して同じ意見を氏の著書「神話學の論文」の中で發表してゐる。[三] 曰く、トーテムは（一）部落の徽章、（二）部落の名、（三）部落の祖先の名、（四）部落から崇拜されてゐる事物の名であると。其後一八九九年ピクレル J. Pikler は曰ふ。人間は仲間や個人の爲めに、捗るやうな、文書によつて確認し得るやうな名を要求した。かくの如くトーテミズ

ムは人間の宗教的要求からではなく、むしろ些細なる日常の要求から發生したものである。トーテミズムの核心たる命名は、原始人の記錄術の産物である。トーテムの特徴は容易に表し得る記號といふ事でもある。然し未開人が初めて或る動物の名を自分の名とした時に、その事から其の動物との緣類といふ觀念が起つたと。(三)

註（一）ラングに依る。

註（二）ピクレル及びソムロ「トーテミズムの起原」一九〇一年。著者等はその解釋の試みを「唯物史觀論に對する貢獻」と稱してゐるは正しい。

ハーバート・スペンサー(1)も亦同樣に命名といふ事はトーテミズムの成立に決定的意義を與へると云つてゐる。彼は述べて曰く、各個人の性質上、動物の名を自分につけることが要求され、かくて榮譽の名或は綽名となつて子孫にまで繼承されるに至つた。原始人の言葉の不定や不可解の結果この名が後世の人から、彼等の祖先は其の動物であつた證據であると考へられるに至つた。斯くしてトーテミズムは誤られたる祖先崇拜となつたのであると。

註（一）「動物崇拜の起原」Fortnightly Review 1870. 心理學原理、第1卷　一六九―一七六。

アベブリー卿 Lord Avebury（前名サー・ジョン・ラボック Sir John Lubbock　といふ方が有名で

ある）は、この誤謬を力說してはゐないが、トーテミズムの成立をこれと全く同じやうに考へてゐた。曰く、動物崇拜を說明せんとするには、如何に屢々人間の名が動物から採られてゐるかを忘れてはならぬと。熊とか獅子とか云はれてゐた人の子供や從者は、自然にそれを種族の名とした。それから動物そのものが一定の尊敬を受けるに至り、遂には崇拜されるに至つた。

斯くの如くトーテム名を個人名に復歸させる說に對して、正當らしく見える非難を提出したものはフィソンである。[1] 氏はオーストラリアの狀態に就て、トーテムは常に人間の集團の徽章であつて決して一個人の標章ではないことを示した。然しさうでなくて、トーテムは元來個人の名であつたにしろ、その名は母系體系の制度であつては決してその子孫に傳はり得なかつたのである。

註（一）"Kamilaroi and Kurnai," 一六五頁。一八八〇年（ラング「トーテームの秘密」による）

以上述べて來た學說は明かに不適當なものである。これらの說は原始種族が動物名を採用した事實を說明してゐるだけで、この名を得るに至つた意義、卽ちトーテム組織を少しも說明しない。この一群の學說中注目すべきものはアンドルウ・ラングがその著「社會の起原」（一九〇三年）及び「トーテムの秘密」（一九〇九年）の中に發表したものである。この著はやはりその獸名が問題の核心となつてゐるが、二種の興味ある心理的要素を取扱つて、トーテミズムの謎を終局的解決にまで導いたと云ひ得る。

ラングの考へでは、如何にして部落が動物名を付けるに至つたかといふ事を問題にするは差當り必要でないとした。彼等が或日ふと斯様な名を持つてゐる事を意識に上せたが、その出處に就いては顧慮しなかつたと想像してよからう。これらの名の起原は忘れ去られてゐた。そこで彼等は熟慮してそれに關する知識を得ようと試み、而して名の意義に就いて確知するやうになると、必然的トーテム組織中に含まれてゐる凡ゆる觀念に到達せねばならなくなつた。名は原始人にとつては――今日の未開人にとつても又今日の子供にとつても同じく㈡――我々の思つてゐるやうな無關心な又有名無實なものではなくて、却つて意味の深い且つ本質的なものである。一人の人間の名は彼の人格の主要成分であり、恐らく彼の魂の一部分である。動物と同じ名であるといふことは、原始人にとつて、彼等の人格と動物の種屬との間に、秘密なる且つ意味深き連絡があることを思はしめたのである。そこに血縁關係の連絡以外には果して如何なる連絡が考へられ得ようか。この血緣關係が同名の故を以て一度假定された時、其處に血のタブーの直接の結果として外婚を包含せる汎ゆるトーテム禁制が現れた。

註（一）上掲のタブーに關する論文一〇〇頁參照。

『これらの三次項以外には必要でない。卽ち、起原の未知なる部落的動物名、人類又は動物に限らず同一の名を所有する者の間の神秘的連鎖に於ける信念、及び血に關する迷信、これらが外婚を含める

總てのトーテム的信仰や儀式の發端となるに必要だつたものである。(「トーテムの秘密」一二六頁)

ラングの説明は所謂二時代に跨がつてゐる。その説明は、命名の起原が忘れられたといふ假定の下に、心理的必要上、トーテム崇の事實からトーテム組織を導き出したものである。この説の今一つの部分は、この名の起原を説明しようと試みたものである。然しそれは我々には全く別個のものであると認める。

ラング説の他の部分は、余が命名的と呼んだものと本質的に大差はない。區別せむとする實際的命運から個々の種族名が勝手なく採用された。それが爲には種族は他の種族から各種族に與へられた名を承認した「外部からの命名」naming from without といふ事がラング説構成の特色である。かくして出來た名は動物から借り來つたものである、といふ事實は故格別驚くに當らない。且つ原始人はこれを冷嘲や嘲弄として見て來る必要もない。其他ラングは、外部から與へられて元來は嘲罵の意味をもつた名が、名づけられた側から採用され且つ自發的に使用されたといふ如き例なからざる實例を幾度か歷史から引用した(例へば健葵、王宮の冠)。この名の成立狀態が時の經過と共に忘れられて了つたといふ假定は、ラング説のこの第二の部分と前述の第一の部分とを結合させるのである。

ライナッハは後代の祭祀や風習の中にトーテム組織の遺跡を發見することに成功した人であるが、然し最初よりトーテム動物の由來といふ要素を輕視して、大膽にもトーテミズムは「社會本能の肥大」une hypertrophie de l'instinct social 以外の何物でもないと發表した。(二)

註(一) 前掲書、第一卷四一頁。

デュルケイム E. Durkheim の新著「宗教生活の原始形態」「オーストラリアに於けるトーテム制度」(一九一二年)も同樣の見解で貫いてゐるやうに見える。

トーテムは此等の民族の社會的宗教の明白なる代表者である。それは彼等の尊敬の眞の對象たる社會を具象してゐる。

他の著者は、社會的衝動がトーテム制度の形成に參加してゐる事に就いて、更に深い根據を探求した。卽ちハッドン A.C.Haddon は各原始種族は元來特殊の動物或は植物を以つて食料とし、又恐らくこの食料を以て商賣を營み、これを他種族と交換したであらうと推定した。種族が自身にとつて斯かる重要な役割をもつた動物の名によつて、他種族に知られるといふ事は極めて自然の事である。同時にその種族にあつては、該動物に對する特別の親密と一種の利害關係とが成長して行つたに相違ない。然し乍らその利害關係とは、最も元素的な、且つ最も露切な人間的欲望たる饑餓以外の精神的動機に

恭くものでは決してない。[1]

註（一）一九〇二年ベルファストで開催された英國科學協會人類學部に於ける講演。フレーザー前掲書。第四部五〇頁以下。

總てのトーテム學說中、最も合理的なる此說に對して爲された反駁論では、かゝる食物供給の狀態は原始人間には何處にも發見されて居らず、且つ恐らく決して存在しなかつたであらうと云つてゐる。未開人は食物として何でも喰ふ。殊に低級であればある程甚しい。理解し難き事は、斯かる專取食物から如何にして殆んど宗敎的とも見做さるゝトーテム關係が發達し得たかである。その宗敎的關係は選好める食餌の絕對的禁欲を究極としてもたらすに至つた。

フレーザーがトーテミズムの成立に關して述べた三つの學說の第一のものは、心理學的のものであつた。これは他の場所で述べよう。

こゝに述べる第二のフレーザーの學說は、中央オーストラリア土民に關する二人の研究者の主要なる報告書のお蔭で出來上つたものである。[1]

註（一）ボールトウィン・スペンサー及びギレン Spencer u. H. J. Gillen の『中央オーストラリアの土民』ロンドン一八九一年。

スペンサー及びギレンは一團の種族、所謂アルンタ國民 Aruntanation の間の特有の制度、習慣、思考を記述してゐる。そして二氏の判斷、卽ち此等の特異性は原始狀態の性質として認むべきものであり、トーテミズムの第一の且つ特有の意義を說明し得るものであるといつた言葉に對して、フレーザーは贊意を表してゐる。

此等の特異性は、アルンタ種族（アルンタ國民の一部）にあつては次の如し。

一、彼等はトーテム部落に區分されてゐる。然しそのトーテムは繼承されないで、（後述の仕方で）個人々々に定められる。

二、トーテム部落は外婚ではない。結婚制度は結婚區劃（譯者曰、第一章の圖解參照）の高度に發達せる區分によつて作られる。この區分はトーテムとは關係しない。

三、トーテム部落の職務は、巧妙な魔術的方法によつて食用にされ得るトーテム對象の增加をはかる儀式の執行にある。（この儀式を Intichiuma と稱す。）

四、アルンタ族は特有の姙娠及再生の學說を持つてゐる。彼等の考へでは、彼等の國の一定の場所で、同一のトーテムに屬する死人の靈が自分の再生を待つて居て、其處を通る女の體內に侵入するものとしてゐる。子供が生れた時には母親は何處の靈所で授かつたらしいかを告げる。それによつて子供

のトーテムが決定される。更に又霊(死人故に再生者の)は其場所にある特有なる石の護符(Churinga と称す)に結付けられてゐると考へられた。

二つの要素がフレーザーをしてアルンタ族の制度の中にトーテミズムの最古の形式の存する事を信じさせたらしい。第一に、アンタ族の祖先は通常彼等のトーテムを食用とし、彼等固有のトーテム以外の女とは結婚しなかつたことを主張する或る神話の存在する事である。第二に、彼等の姙娠説では性的行為を外観上認めてゐない事である。姙娠を性的行為の結果であると未だ認めない人間は、確かに今日生存する人間の中で、最も後れたる最も未開なるものと見做してよい。

フレーザーがトーテミズムの判断を Intichiuma 儀式に依つた時、トーテム制度は彼の前に俄かに全然異つた光を以て、人間の必然的な要求を充すべき全然實際的の組織となつて現れた(上述のハッドン参照)[11]。この制度は單に「協働的魔術」の巨大なる一片であつた。原始人は謂はゞ魔術的生産及消費組合を作つてゐた。各トーテム部落は一定の食用資料の豐富を保つやうに配慮する事を仕事としてゐた。若しそれが食用にならぬトーテム、例へば有害な動物や雨や風などのトーテムであつた場合には、自然界のこの部分を管理してその害を防ぐ事がトーテム部落の義務とされてゐた。各部落のこの努力は他のあらゆる部落を幸福にした。部落では自分のトーテムを少しも或は極めて僅かのみしか

食用にする事を許されなかつたので、他部落の爲にこの貴重な產物を供給し、その代りに他部落から彼等自身がトーテムの社會的義務として作つて與れたものを供給された。このIntichiuma儀式によつて得られた解釋の下に於て、フレーザーは自分のトーテムを食ふ事の禁制に眩惑されて、この問題の重大なる方面、即ち出來るだけ多くの食用トーテムを他部落の需要に供給すべしといふ掟を見落したやうに見える。

註（一）「これに關しては何等の譯訳さ又は神秘さはない。人間の空想の最も微かな萌芽の上に魔術的の想像を爲さむと欲した二三の著者の引出さうとする形而上的の霧は、野蠻人の單純なる肉欲的なる及び具體的なる生活樣式には全然認められざる體のものである」（トーテムと外婚第一卷一一七頁。）

フレーザーは、各トーテム部落はもともと何等の制限なく自分のトーテムを食用としてゐたといふアルンタ族の習慣を容認した。さうすると、次の發展即ち自身はその享食を殆んど拒絶しながら他部落の爲めに其のトーテムを保有することを以て滿足したといふ事が理解し難くなる。そこで彼は次の假定を下した。この制限は決して信教心といふやうなものから發したのではなく、却つて恐らくは斯ういふ觀察から、即ち動物はその同類を決して喰ひ盡すものではなく、それが爲めに生ずる動物との同一化の破壞はトーテムの支配權を害する、といふ觀察から出たものであると。或は自分自身で手を

揭れないといふ事によつて、その物を手馴づけむとする苦心からであると。しかしフレーザーはこの説明の難事を蔽はなかつた。[二] 又アルンタの神話の主張せるトーテム内の結婚の習慣が、如何なる道程によつて外婚に變化したかは、少しも説明しなかつた。

註（一）前掲書一二〇頁。

Intichiuma に基くフレーザーの學説は、アルンタ制度に於ける原始的性質の認容の如何によつて成立し又は崩壊する。然し乍らデュルケーム[一]とラング[二]のなした反駁に對してこれは固守し難く思はれる。アルンタ族はむしろオーストラリアの種族中の最も發達したものと思へる。そしてトーテミズムの發端といふよりもむしろ崩壊の時期を代表してゐるものと思へる。今日行はれてゐる制度に反して、トーテムを食しトーテム内部の結婚を行ふの自由を強調するが爲めに、フレーザーをしてかゝる強い印象を與へたる神話は、恰も黄金時代の神話の如く、過去へ投出されたる願望瞑想として容易に説明されるであらう。

註（一）「社會學年報」第一卷、第五卷、第八卷及其他、殊に「トーテミズムに就て」第五卷一九〇一年の論文參照。

註（二）社會的起原とトーテムの秘密。

(c) 心理學的學說

フレーザーの第一の心理學的學說は、スペンサー及びギレンの觀察を知る以前に作られたるものであつて、それは「外界の精靈」[一] äusserliche Seele に對する信仰に基づいたものである。トーテムは、未開人が自分の精靈を脅かす危險を遁れむ爲めに精靈に對して配置された安全な避難所と見做された。未開人が自分の精靈をそのトーテムの中に置いた時、それは自ら破損しないものとなつた。そして精靈の保有者を傷つけないやうに注意した。然し彼はその種の動物のどの一頭が精靈の保有者であるかを知らなかつたが爲めに、その種の動物全部を傷けないやうに注意した。フレーザーはこの精靈の信仰からトーテミズムを引出すことを、後になつて自ら放棄した。

註 (一) 『金の枝』第三卷三五一頁。

彼がスペンサーやギレンの觀察を知るに至つた時、いま報告したものとは別なトーテミズムの社會學的學說を提出した。然し彼は自ら、彼がトーテミズムを引出した動機が餘りに「理窟附け」であり、且つ其際にそれを原始的と云ふには餘りに複雜であつた社會制度を假定してゐたことを發見した。[二] 魔術的共同社會は今や彼にトーテミズムの萠芽と云はむより寧ろその後の成果として現はれた。彼はトーテミズムの成立を引き出さむが爲めに、より單純なる要素たる原始人の迷信を、これらの條件の裏

面に探求した。斯くて此の根本的要素を彼はアルンタ族のいみじき姙娠說の中に發見した。

註（一）野蠻人の社會が故意に自然界を各區分し、その各區分を特殊の魔術者の群に委ね、これらの總ての群をして彼等の魔術を行ひ共通利益の爲に彼等の誤謬を實らしむるといふ事は論からしくない。（フレーザー「トーテミズムと外婚」、第四卷五七頁。

アルンタ族は既述の如く姙娠と性的行爲とを關連させてゐない。婦人が母になつたと感じた時は、その瞬時に、近くの精靈の棲家に於て再生を待ち構へてゐた精靈が彼女の體内に侵入したのである。而して彼女から子供として生れるのである。子供は、或る場所で待ち構へてゐる總ての靈と同じく、同一のトーテムを持つ。この姙娠說ではトーテミズムを說明する事は出來ない。何故なら、この說はトーテムを前提として立てられてゐるからである。然し乍ら更に溯つて、この女が初めて母と感じた瞬間、彼女の空想に浮んだ動物、植物、石、物體が事實彼女の體内に侵入し、而して後に人間の形をもつて彼女から生れて來たと考へるならば、人間と彼のトーテムとの一致は實際に母の信念に基いた事になり、且つ其他の總てのトーテム禁令（外婚制を除いた）は容易に共處から推論し得るのであらう。人間はこの動物やこの植物を食ふことを拒むかも知れない。何故なら、それは自分自身を食ふ事になるからである。然しながら時には儀式的の仕方で自分のトーテムを幾分でも享食しようとするや

うに餘儀なくされるかも知れない。何故なら、それでトーテミズムの本質たるトーテムとの同一化を强固になし得るからである。バンク島の土民に關するリバース W.H.R. Rivers の觀察では、人間とそのトーテムとの直接の同一化を、斯かる姙娠說に基いて證明してゐるやうに見える。[一]

註（一）「トーテミズムと外婚」、第二卷八九頁。第四卷五九頁。

從つてトーテミズムの最終の源泉は、人間や動物がその種屬を繁殖する過程に關して、未開人が無知であつた事であらう。殊に受胎に際しての男性の役割を知らないと云ふ事であらう。この無知は思ふに受胎行爲と子供の出産（或は最初の胎動の徵候）との間に可なり長い期間が介在してゐる爲である。それ故トーテミズムは男性的心理作用の産物ではなくて女性的心理作用の産物である。姙婦の變態幻想 Gelüste (sick fancis) が其の根原である。「婦人が最初母たる事を知つた時、彼女の一生の中のこの不思議なる瞬時に於て、婦人に與へた何等かの印象でも、容易く彼女によつて彼女の子宮の子供と同一化され得る。斯かる母の幻想は非常に自然的であり且つ一般的に見ゆるものにして、トーテミズムの根原であると信じられる。[二]」

註（二）前揭書、第四卷六三頁。

フレーザーのこの第三說に對する主要なる反駁は、旣に第二の社會學的學說に對して向けられたも

のと同一である。即ちアルンタ族はトーテミズムの發端からは遙かに後代に屬するものらしい。彼等の父性否認は未開人的無知に基くとは考へられない。彼等は多くの點に父性繼承をしてゐる。彼等は父性を、祖先の精靈の崇拜を招來せむとする[1]一種の思想の犧牲に供したらしい。彼等は精靈による汚れざる受胎の神話をして、一般的の姙娠理論に作り上げたとは云へ、その故を以て生殖の條件に就いて彼等が無知であると想定してはならない。これは恰もキリスト教的神話が出來た時代の古代民族に於けると同樣である。

註（一）「斯かる信仰は未開人にとつて遙かに縁遠い哲學である」（ラング「トーテムの秘密」一九二頁）。

トーテミズムの由來に關する又一つの心理的學說を、和蘭人ウィルケン G.A.Wilken が提出した。との說はトーテミズムと靈魂の生れ代り Seelenwandlung とを結合せしめた。「死者の靈魂が、普通信じられてゐる通りに這入り込んだ動物は、血縁者とか祖先となつて、それらの者として尊敬された」。然し靈魂が動物に生れ代るといふ信仰は、むしろトーテミズムから引出されるもので、その逆ではない[1]。

註（一）フレーザー「トーテミズムと外婚」第四卷四五頁以下。

猶他のトーテミズムの學說は、有名なアメリカの人種學者ボアス Fr. Boas ヒル・トゥート Hill-Tout

其他によつて主張される。此等の說はトーテム的印度人の觀察から出發して、トーテムはもと一人の祖先が、夢から得て子供に傳へた護靈であると主張してゐる。個人々々の傳承からトーテミズムを導き出すことは如何に至難であるかを我々は既に聽いてゐる。のみならずオーストラリア人を觀察せる場合にも決してトーテムを護靈に歸することは支持し難いのである。(二)

註（一）フレーザー前揭書四八頁。

ヴントの述べた心理學的學說の最後のものに對しては、二つの事實が決定された。それは第一に最初の及び引續いての普遍的のトーテム對象は動物であること、第二にトーテム動物の中でも最初のものは精靈を有せる動物と一致してゐることである。精靈を有する動物、例へば鳥・蛇・とかげ・鼠の如きは、その敏捷な運動、空中の飛翔、驚愕と恐怖を喚起する特性を有するが爲めに、肉體を離れる性能を有する靈魂の保有者として認められるのである。トーテム動物は、動物に化した靈魂の後裔である。此處に於てトーテミズムはヴントに依れば靈魂の信仰或はアニミズムと直接に交涉を持つてゐる。

註（一）ヴント「民族心理學」一九〇頁。

（B）と（C）　外婚の由來及びそれとトーテミズムとの關係

余はトーテミズムの學說を可なり精細に說明した。それでも猶、說明を超えず簡單にせねばならな

かつたが爲めに、その印象の毀損を惧れてゐる。今後の問題に就いても讀者の便宜上更に一層の單純化をなすの自由を持ちたい。トーテム民族の外婚に關する論議は、これに取扱はるる材料の性質上、案外にも複雜であつて見極め難いもので、「混沌としてゐる」と云ひ得る。この書物の目的から、此處では二三の要點を擧げるに止めて、この題目の根本的研究は屢々引用した專門書類を參照されむことを乞ふ。

外婚問題に對する著者の態度は、無論何れかのトーテム說から影響を受けてゐる。これらのトーテミズムの說明の二三のものは、外婚との關係を總て否定し、兩制度を全然分離して取扱つてゐる。それ故この問題には二樣の意見が對立してゐる。一は最初の考へを確保せむとするもので、外婚はトーテム制度の本質的部分でありとし、他は斯樣な關係には反對して、最古の文化の此の兩特質が偶然にも結合したに過ぎないとしてゐる。フレーザーは後年の著作に於てこの後者の立場を斷然支持してゐる。『余はトーテミズムと外婚との兩制度は、その根原及性質に於て全然異つたものであり、たゞ是は多くの種族間に於て偶然に混合せるものであることを絕えず讀者に要請せねばならぬ』(トーテミズムと外婚、第一卷序言の十二)

氏は此の相反する意見を、無限の困難と誤解との生ずる源泉として直接に警告してゐる。これに對

立して、他の多くの著者は外婚をトーテム的根本觀念の必然的結果として解釋すべき路を發見した。デュルケームは彼の著作に於て、トーテムに結び付いたタブーが、如何にして同じトーテムの女を性的交通に使用することの禁制を齎したか、を論じてゐる。トーテムは人間と同じ血族のものである。而してそれ故に裁判權は(處女姦や月經を考慮して)同じトーテムに屬する女との性的交通を禁ずる。[三]ラングはこの點ではデュルケームと一致してゐるが、更に同じ種族の女との性交を禁ずるには血のタブーを要さないとまで云つてゐる。[四]この點に就いては、例へばトーテム樹木の蔭に坐する事を禁ずるといふやうな一般的のトーテムタブーはそれで十分である。猶ラングは外婚の今一つの由來(後述參照)を力說し、如何にこれら兩說の交錯せるかを疑はしめてゐる。

註(一)「社會學年報」一八九八――一九〇四年。

註(二)フレーザーのデュルケーム說批評を參照。「トーテムと外婚」第四卷一〇一頁。

註(三)「トーテムの秘密」一二五頁。

この時代的關係に關して多數の學者は、トーテミズムはより古い制度で、外婚は其後に發生したものだといふ見解に從つてゐる。[一]

註(一)例へばフレーザ前揭書第四卷七五頁「トーテム部落は外婚團體とは全く異れる社會的組織である。簡

者は遙かに古い制度であると考ふべき十分なる根據を有す。」

マック・レナン[一]は外婚は古い婦女掠奪を思はせる習慣の遺風であると巧妙なる仕方で推測した。氏の考へでは、古代に於ては婦女を他種族から掠奪して來る事は一般の習慣であり。而して同じ種族の婦女との結婚は例外である[二]として漸次に許されなくなつたと見做してゐる。氏はこの外婚の習慣の動機をかの原始種族の婦女缺乏に索めたのである。この婦女缺乏とは大抵の女兒を生れると直ぐ殺すといふ習慣から生じたものである。マック・レナンのこの假定は、事實上確證があるか否かを證明立てる要はない。我々に更に興味を與へる議論は、著者の假定の中で、何故に種族の男性仲間がその血族の少數の婦女をも接觸し難きものたらしめたかを不明に附して置くこと、及び此處で骨肉姦の問題を全然閑却した遣り方である[三]。

註（一）「原始人の結婚」一八六五年。
註（二）「例外だつたが爲めに不當であつた。」
註（三）フレーザー前掲書第四卷七三九二頁。

これと對立して且つ明らかにより以上正當に、他の學者等は外婚をば骨肉姦防止のための制度として解釋した[一]。

註（一）第一章參照。

若しオーストラリアの結婚制限の次第に增大する複雜性を觀察するならば、吾々はモルガン、フレーザー、ホウイツト、ボールドウイン・スペンサー[一]の見解、卽ち是等の制度は目的を意識せる意圖（フレーザーの deliberate design）の刻印を有し、實際に行つてゐたものを完成すべきであつたといふ見解に一致せざるを得ないのである。「これ以外には斯かる複雜なる斯かる正規的なる制度を、その細目に亘つて說明する事は不可能である。[二]」

註（一）モルガン「古代社會」一八七七年。フレーザー「トーテミズムと外婚」第四卷一〇五頁以下。

註（二）フレーザー前揭書一〇六頁。

結婚區劃を移入する事によつて作り出された制限の最初のものは、靑年時代の性的自由、卽ち兄弟姉妹間の並びに母と息子との骨肉姦を罰する事であつた。然るに父と娘との骨肉姦は更に進んだ規律によつて初めて禁ぜられたといふ事を指摘するのは興味多い事である。

しかし乍ら外婚といふ性的制限を立法的意圖に歸せしめる事は、此制度を作つた動機を理解するに當つて何等の助けとはならない。外婚の根柢と認められねばならぬ骨肉姦恐怖は結局何に由來してゐるのか。骨肉姦恐怖の說明に當つて、血緣者間の性交に對する本能的回避、卽ち骨肉姦恐怖の事實を

基礎とする事は、――若しも斯くの如き本能の存在するにも不拘、骨肉姦が現代の社會に於てすら稀有なる現象に非ずと云ふ事を社會的經驗によつて說明されるならば、又は骨肉姦的結婚が特權階級にはむしろ規則となつてゐた事實を歷史的經驗によつて說明されるならば、――明かに十分なる說明とは云へないのである。

ウェスターマーク[一]は骨肉姦恐怖の說明を爲して、「子供の時から一緒に暮してゐる人達の間には、性的交通に對して生來の忌避に支配される。而してこの人達は通常血族者であるが爲めに、この感情が習慣や法律の中に自然に出現して近親者間の性交忌避となつた」と云ふ。ハヴェロツク・エリスはこの回避の本能的特質を彼の著「性の心理的研究」に於て論難してゐるけれども、其他の點では根本的にこれと同じ說明をしてゐる。卽ち「兄弟姉妹又は子供時代から一緒に暮してゐる少年少女に於て、性的結合本能の發現が通常停止してゐるのは、純粹なる消極的現象であつて、さういふ狀態では性的結合本能を起させる前提條件が全然缺けてゐねばならぬといふ事から來てゐるのである。……子供時代から一緒に成長した人達の間には、習慣といふものが視覺・聽覺・觸覺等の凡ゆる感覺的亢奮を鈍磨させて、平穩なる愛情の軌道に導き、性的亢奮の發生を促すべき必要なる刺戟力を奪つて了つた」。

註（一）「道德觀念の起原と發達」第二卷「結婚」一九〇九年。こゝでも氏に知られてゐる反駁論に對して論議

してゐる。

著しく余の注目を引いたものは、ウェスターマークが、幼少時を共に暮した人の性交に對する此の生來の回避は同時に生物學的事實、即ち同族繁殖は種屬を害するといふ事實の心理的表現であると看做してゐる點である。このやうな生物學的本能は、その心理的表現に當つて、繁殖に有害なる血族者の代りに、この點には全く無害なる家庭の仲間を求めるやうな甚だしい間違に入るかもしれぬ。然し余はフレーザーがこのウェスターマークの主張に反對して爲した極めて優れたる批評を報告することをも禁じ難いのである。フレーザーは、性的感覺が今日家庭仲間の性交を少しも厭はないなどといふ事は理解できない、同時にこの嫌厭より派生せるに外ならぬとされてゐる骨肉姦恐怖が、今日かくまで高度に發達してゐるのは理解できないと云つてゐる。然しまだ〳〵深くフレーザーは突込んで論じてゐる。それを余は省略せずに此處に述べよう。それはタブーに關する余の論文中に述べた論述と本質的に一致するからである。

『何故に深く根させる人間の本能が法律によつて確立されねばならぬ必要があるかは、容易に洞察し難い。人間に對して、食ふことと飲むことを命じたり、又は手を火中に入れる事を禁じたりする法律などは存在しない。人間が食つたり飲んだり、手を火中に入れないのは本能的の事である。即ち本能に

反する事によつて招くべき自然的刑罰の甘受であつて、法律的刑罰の爲ではない。法律が人間に禁ずるものは、たゞその本能に驅られて行ふことだけである。自然が自ら禁止し又罰するものは、これを法律が禁じ又罰する必要はない。それ故に我々が安心して規定していゝ事は、法律によつて罰せられるところの犯罪は、多くの人が自然的傾向から好んで犯し易いところの犯罪であると。斯かる傾向が存在せぬならば、斯かる犯罪は生じないであらう。斯かる犯罪が生じないとすれば、何故にこれを禁ずる必要があらう。從つて我々は法律的禁制の爲めに骨肉姦の自然的回避となつたと結論する代りに、むしろ我々は自然的本能が骨肉姦を禁じて居る事、及び法律がこの本能を自然的本能と同様に抑壓するならば、その根據はこの自然的本能の満足が社會に害を齎すといふ文明人の見解に存すると、結論しなければならない」

註（一）前掲書九七頁。

余はこの貴重なるフレーザーの論述に對し、唯附け加へたい事は、精神分析の經驗では、骨肉姦に對しては生れつきの回避といふ規定は全然不可能といふ事である。精神分析の經驗ではこれと反對に、若年者の最初の性的衝動は普通骨肉姦の性質であつて、斯かる衝動の抑壓されるものは、將來の神經症の衝動力として非常に大なる有力なる役割を演ずる事を敎へてゐる。

それ故に骨肉姦恐怖は生來の本能であると解釋する事は捨てなくてはならぬ。骨肉姦禁制の由來に關して多數の信率者を得てゐる或る一說では、未開民族は夙くに同族繁殖が如何なる危險性を以て脅威してゐるかを知つて、爲に意識的意圖のもとに骨肉姦禁制を作り出したのだといつてゐるが、これも亦取るに足りない說である。これらの說明に對する反駁は多數ある。[一] 骨肉姦は凡ゆる牧畜業よりも古い（この牧畜業によつて、人間は同血間にて繁殖された家畜の性質に齎らされた影響を經驗する事が出來たものであるが）、のみならず同血繁殖の有害なる事は今日にあつても猶種々の疑問を解決して居ない。而して人間の場合ではこの證明は極めて困難である。更に又今日の野蠻人に就いて知つてゐる總ての知識では、彼等の最も遠い祖先が後代の子孫の爲めに障害の防衞を考へてゐたといふやうな事は甚だ有り得べからざる事である。將來の事に就いて何等の思慮もなく生活してゐるこれらの子供に、衞生學的の動機を想像しようとする事は、殆んど滑稽に感ぜられるのである。我々の現代の文化に於てさへも猶左樣な事は殆んど認められない位である。[二]

註（一）デュルケーム「骨肉姦の禁止」社會年報第一卷一八九六―一九八年。

註（二）ダーヴィンは未開人に就いて述べて曰く、「彼等は子孫に就ての遠き將來の障害を少しも考へてゐない」。

最後に猶明かにして置き度い事は、實際に衞生的動機から與へられたる、種族を弱くする素因である同血蕃殖の禁制は、今日の社會に於て骨肉姦に對して向けられてゐる深き嫌厭を説明するには全く不十分であるといふ事である。余の他の場所にて説明せる如く[1]この骨肉姦恐怖は、今日生存せる野蠻人種にあつては文明人種よりも却つて强烈であるらしく見える。

註（一）第一論文參照。

骨肉姦恐怖の由來に就いても、社會學的、生物學的及心理學的に可能なる説明中から選擇する事が出來るが（此際心理學的動機は生物學的力の代表と見做され得る）、結局はフレーザーが投げ出した言葉、即ち我々は骨肉姦の由來を知らないのみならず、如何にしてその由來を推測してよいかすら知らないと云つた事に同意せざるを得ないであらう。今日まで發表されたこの謎の解答は、一つとして我我を滿足せしむるものはないやうである。[1]

註（一）「かくて外婚の究極の起原と竝に骨肉姦に關する法律――外婚は骨肉姦を禁ずる爲に案出されたものゆゑ――は殆んど依然として暗黑なる問題として止る」（トーテミズムと外婚第一卷一六五頁）。

余は尙一つの骨肉姦恐怖の成立を説明せる企てを述べねばならぬ。これは從來の觀察とは全くその種を異にせるものである。これは歷史的説明と稱され得よう。

この說明は人間の社會的原始狀態に關するダーヴィンの假說に結びついてゐる。ダーヴィンは、高等猿類の生活狀態から考へて人間も亦最初はより小さき群(ホルデ)の中に生活し、その中で最年長の且つ最强の男性の嫉妬によつて性的亂交が妨げられたと結論した。『我々は仇敵との鬪ひに當つて特別の武器を以て武裝する多數の哺乳動物の嫉妬を知つてゐるが、その事柄よりして自然狀態に於ては兩性亂交は一般に行はれてゐないと論斷し得る。——故に若し我々が時代の流れを十分に溯つて顧み、現存せる人間の社會習慣によつて論斷するならば、人間は初め小社會に生活し、各男性は一人の女性と、或は力があれば數人の女性と一緒に生活し、その女を汎ゆる男性に對して嫉妬深く防禦したと云ふのが眞實らしい見解である。或は人間は社會的動物でなかつたかも知れぬ。而してゴリラのやうに獨りで多數の女と一緒に生活してゐたかも知れぬ。何故なら一團の中には成年男子が一人だけしかゐないものだとは總ての土人の一致した考だからである。若い男性が成長すると支配權の爭鬪が起り、最强者が他の者を殺すか或は追放して自ら仲間の頭目となる(サヴェーヂ博士 Dr. Savage「ボストン博物學雜誌」第五卷、一八四五——一八四七年)。この時追放されて今や放浪せる靑年等は、たとへ遂に仕合せにも配偶者を發見した場合でも、一つの及び同一家族仲間の餘り近い同家族生殖は防止するであらう。[1]

註 (一) 「人類の起原」V. Carus の譯、第三卷第二十章、三四一頁。

アトキンソン Atokinson は、これらのダーヴィンの原群 Urhorde の事情が青年等の外婚を實際に作つたに違ひないことを初めて認めたらしい。この追放者等が各同じやうな群を作つて、その中で同じやうな性交禁制が頭目の嫉妬から行はれ、而して時の經過につれて、これらの狀態から今日法律として意識された規則が生れたのであらう。曰く、群の仲間の性交を禁ずる、と。トーテミズムの成立後はこの規則は他の形式に變じて、トーテム內の性交を禁ずる、となつたらしい。

註（一）「最初の法律」Primal Lom ロンドン一九〇三（ラング「社會の起原」も同じく）。

ラング[1]はこの外婚の說明に同意してゐる。氏は然かも同じ著書に於て、外婚をトーテム法則から出來たものとする他說（デュルケームの）を主張してゐる。この兩說を互に結合させる事は決して簡單ではない。第一の場合では外婚はトーテミズム以前に出來たことになり、、第二の場合ではトーテミズムの結果となつてゐる。[2]

註（一）「トーテムの秘密」一一四頁、一四三頁。

註（二）若しダーウィンの說に從ひ、トーテム信念が外婚に神聖なる確認を與へる前に、旣に外婚が實行されてゐたとするならば、我々の研究の仕事は容易になるであらう。第一の實行規定は頗る深い頭目の規則であつたらう。即ち成熟せる男兒を追放すると同時に「自分の天幕內の婦人に對し如何なる男兒と

誰も手を觸るべからず」といふ規定であつた。時の經過と共にこの規則に習慣となり、次の如き文句となる。「部族間の内にあつては婚姻を許さず」。次に斯く區劃された部族はエム(巨鳥の名)、牝牛、カンガルー、溫の如き名を受けて、規則は次の如く變る。「動物の名を有する各種族間に於いて結婚を禁ずる。溫は溫に屬するものと婚姻する事を禁ず」。然し乍ら若し原始部族は外婚でなかつたとするとも彼等はトーテムの神話やタブーが、動物や植物や其他小部族の名が出來ると同時に外婚的となつたであらう(トーテムの秘密一四三頁)。ラングは此問題に就いての最後の言葉として云ふ。(一九一一年十月發行、寓話)余は「一般的トーテム」のタブーから外婚が轉來したといふ說を放棄すると。

三

この闇黒の中に唯一の光明を投ずるものは精神分析の經驗のみである。

子供と動物との關係は、原始人と動物との關係と多くの類似を持つてゐる。成長した文化人をして其の性質を總ての他の動物的のものから區別させる處の自尊心は、その片影すら子供には未だ現はれない。子供は考へなしに動物と同格のものと見做してゐる。欲しいものを無遠慮に云ひ出す點で、子供は自分には恐らく謎のやうに見える成人よりも、むしろ動物に緣が近いと自ら感じるのであらう。

このやうな子供と動物との間の合致してゐる中に、注目すべき擾亂が闖入して來ることは稀ではない。子供は突然或る種の動物を恐れ出して、その種類の動物に觸れ若しくは觀ることを避ける。それ

は動物恐怖の臨床的構圖が作られたのである。これは此の年齢の神經症中最も多い例であり、又恐らくは斯樣な疾病の最初の型であらう。この恐怖症は普通子供が今迄特に非常なる興味を有してゐた動物に對して起る。これは個々の動物とは何の關係もない（譯者曰、例へば犬恐怖症は何れの犬を問はず恐怖する）。恐怖症の對象になる動物の種類は、都會に於ては廣くない。それは馬、犬、猫、稀には鳥であり、極めて屢々南京蟲、蝶の如き小動物である。子供には往々繪本や童話で知つた動物が、この恐怖症に現れるやうな無氣味な無意味な杞憂の對象となることがある。斯くの如く杞憂動物の異樣な選擇が如何なる行程によつて行はれるかを經驗する事は稀にしか出來ない。そこで余はアブラハムK. Abrahamがなした一例の報告に感謝してゐる。その例では子供が黄蜂に對する杞憂を自ら說明して、黄蜂の體の色と縞は、色々な話で聽いて怖れてゐた虎を思ひ出すからだと云つてゐる。

子供の動物恐怖症は、十分に研究の價値を有するにも拘はらず今猶注目されるやうな分析的研究の對象となつてゐない。果弱な年齢の子供の分析が困難なるにより、この研究を等閑に附するが爲である。それ故この疾病の一般的意味を判つてゐるとは主張できない。余自身にしてもそれを單一のものとしては云ひ現し難い。然し乍ら比較的大なる動物に對するこれらの恐怖症の二三に就いては、分析の可能が證明されてその秘密が研究者に暴露された。それは總ての場合に同じで、卽ち取扱はれた子

供が男兒であつた時はその恐怖の根源はその父であり、それが動物に移されたものである。

精神分析の經驗ある者は誰でも斯樣な實例を見て、而かもそれに就いて同じ印象を受けた筈である。然しこれに對する精細なる發表を僅かより引用する事は出來ない。これは文獻の不運事であるが、これが爲に我々の主張が個々ばら〳〵の觀察の上に立てられてゐると結論さるべきではない。余は例證として一人の著者ウルフ M.Wulff（オデッサ）を擧げる。氏はよき理解を以て少年の神經症を取扱つた。彼は九歲の少年の病歷の中に、この少年が四歲の時に犬の恐怖症に罹つた事を述べてゐる。『この子供は街上の犬の走つて行くのを見ると泣いて叫んだ、「犬さん僕に觸らないでお吳れよ、お行儀よくするよ。」こゝで「行儀よくする」といふのは「もうヴァイオリンを彈かない」（手淫をしない）といふ事だと子供は云つた。』

註（一）ウルフ「幼年時代の性慾の研究」、精神分析中央雜誌一九一二年、第二卷第一號、一五頁以下。

この著者は要約して曰く、『彼の犬恐怖症は元來父に對する恐怖が犬に轉移されたものである。何故なら「犬さん、僕はお行儀よくする」――卽ち手淫を致しません――といつた奇妙な言葉は、實に手淫を禁じた父に關係してゐるのだ』と。著者は一つの註釋に、余の經驗と全く一致したと同時に斯かる經驗の豐富さを證明する事實を附言して、『これらの恐怖症（馬恐怖症、犬恐怖症、猫、鷄及其他家

審）は思ふに、子供時代には少なくとも夜驚症 pavor nocturnus と同じ位行き亙つたもので、分析の結果は殆んど常に兩親の何れかに對する恐怖が動物への轉移であつた事が明かにされた。然し汎く行き亙つてゐる二十鼠や鼠の恐怖症もこれと同一の機構を持つか否かに就いては余は斷言したくない。

精神分析及び精神病理研究年報の第一卷に於て、余は「五歲の一少年の恐怖症の分析」を報告した。その患者は父が余に分析を委せて吳れたのである。それは馬の恐怖であつて、その結果その少年は街頭に行く事を拒んでゐた。又馬が室內に闖入して自分を咬みはせぬかといふ恐怖を告げた。この恐怖は、馬が倒れて（死んで）吳れゝばいゝがと云ふ彼の願望に對する懲罰だつたことが證明された。それから保證を與へて子供から父に對する恐怖を取除いてやると、彼は父の不在（旅行、死亡）を內容としてゐる自身の願望に對して心中で鬪つてゐたことが判明した。この少年は明か過ぎる程知つてゐた父を、母の寵愛に於ける競爭者として感じてゐた。母に對しては芽生えつゝあつた性的願望が漠然たる豫感で向けられてゐたのであつた。彼は卽ち、兩親に對する男兒のかの典型的態度、我々の所謂エヂプス・コンプレクス Ödipus-Komplex を持つてゐたのであつた。而して此處に一般に神經症の核心コンプレクスを認めるのである。少年ハンスの分析から新たに經驗せるものは、トーテミズムに向つて重要なる事實であつて、子供は斯かる條件の下に於ては、父に對する感情の一部を動物に轉移

するものである。

分析によつて、斯かる轉移の行はれる觀念聯合の經路には、内容の重要なるものも竝びに偶然なるものもある事が判つた。又その轉移の動機までをも明らかにされた。母を目當とする競爭から生じた父への憎惡は、子供の精神生活の内で障害なしには擴まらずして、同一人物に向つて懷いてゐた從來の愛着や讚嘆を以つてこれと鬪はねばならなかつた。子供は父に對して二重――雙存性(アンビバレンツ)――感情態度であつた。而して子供の敵愾的な恐怖的な感情は父の代理者に轉移した時に、如上の雙存性葛藤が緩和するのであつた。然し乍らこの轉移は、愛撫的な感情を敵愾的感情から圓滑に分離するやうな方法で、この葛藤を始末する事は出來ない。葛藤はむしろ轉移された對象にまで移され、雙存性もその對象へ乘り移つた。少年ハンスが馬に對して恐怖のみならず尊敬と興味までをも持つた事は疑ふべからざる事である。彼の恐怖が緩和されると共に彼は自ら恐れてゐた動物と同一化し、馬のやうに跳ね廻つて今度は自分の方から父を咬んだ。(二) この恐怖症の快方に向ふに從ひ、彼は躊躇なく兩親を他の大きな動物と同一化するやうになつた。(三)

註(一) 前揭書(全集第八卷一六九頁)。

註(二) 麒麟の空想(同上書、一五五頁)

子供の此の動物恐怖症の中に、トーテミズムの或る性質が積極的表現となつて復活してゐると云ひ得る。然し我々はフェレンシーによつて、子供に於けるトーテミズムの積極的表現とも云ふべき、單獨に立派なる一例の觀察が發表された事を感謝する。フェレンシーの報告せる少年アルバートの場合では、トーテム的關係は直接にエヂプス・コンプレクスには關係なく、そのものゝナルチス的前提、即ち去勢恐怖に基いて發生してゐる。然し乍ら少年ハンスの病歴を綿密に觀察した者は、彼の父親が巨大なる生殖器の所有者として驚歎されて居り、且つそれが自己の生殖器の脅威者として怖れられてゐたといふ證據を最も豐富に發見するであらう。エヂプス・コンプレクスに於ても又去勢コンプレクスに於ても此の父は同一の役割、即ち幼稚時代の性的興味に對する恐るべき敵手といふ役割を演じてゐる。去勢及びそれに代る目をつぶされる事は父から脅威される懲罰である。(二)

註（一）　少年の雛人 Ein kleiner Hahnemann.（國際醫師的精神分析學雜誌一九一三年、第一卷第三號）

註（二）　エヂプス神話にもあるが、目つぶしを去勢に代へる事に就いては、ライトラー Reitrer. フェレンシー・ランク・エデルの報告（同上誌一九一三年、第一卷第三號所載）參照。

アルバート少年が二歳半の時、ある夏の日、別莊で鳥小舍の中に放尿しようとした。その時一羽の鷄が陰莖に喰ひつくか喰ひつくかした。一年後彼が其處へ歸つて來たとき、彼は鷄になつて了つて、

その鳥小舍や其中で起つた出來事にのみ興味を持ち、そして人間の言葉を云はずに雞の鳴聲を發するやうになつて了つた。著者が觀察した時（五歳）には再び話せるやうになつてゐたが、その話はたゞ雞や其他の鳥の事に限られてゐた。遊ぶにも他の玩具を持たず、たゞ家禽の事が出てゐる唄だけを唄つてゐた。彼のトーテム動物に對する態度は明かに雙存性であつて、極端なる憎惡と愛着であつた。最も好んで彼は雞殺しの遊びをやつた。『家禽を殺す事は彼にとつて全く一つのお祭りである。幾時間でも興奮して彼は動物の屍骸の周圍を跳り廻る』。けれども其の後で彼は殺した動物を接吻したり撫で廻したり、而して自分が虐げた雞等の似像を作つて淸めたり愛撫した。

少年ハンスは自分の奇異な衝動の意味を隱蔽して置けないと、獨りで氣にかけた。彼は折々自分の願望をトーテム的表現方法から日常生活の言葉に飜譯した。或日彼は云つた。「僕のお父さんは牡雞だ。今は僕は小さい、今は僕は雛だ。僕が大きくなつたら牝雞になる。もつと大きくなつたら牡雞になる」と。又或時には彼は突然「煮たお母さん」を食べたいとせがんだ（煮た牝雞の類似によつて）。彼は自分の局部を手淫せる爲めに受けた去勢脅威の經驗から、他人に對する去勢脅威は露骨に自由にやつた。

フェレンシーによれば、彼が養雞所で仕事する事を興味としてゐる源泉に就いては、何等の疑問はな

い。卽ち「牡雞と牝雞との間の盛んなる性交、産卵、及び稚い雛の這ひ出ること」が彼の性的好奇心を滿足させた。この好奇心は本來は人間の家庭生活に向けらるべきものであつたのである。彼は牝雞の生活をモデルとして自分の對象願望を作り上げた。といふのは或時隣の女に向つて斯ういつた「僕は貴女と結婚しませう、貴女の弟妹とも、又僕の三人の從姉妹とも、それから女中とも、否、女中ではなく、それよりもお母さんと」。

この觀察の評價は後で完全に出來よう。今はたゞトーテミズムと重要なる一致を爲すべき二つの特徵を擧げるに止めたい。それはトーテム動物との完全なる同一化(イデンチフイカチオン)(一)と及びトーテム動物に對する雙存性(アンビバレンツ)の感情態度とである。この觀察によればトーテミズムの方式にて――男にとつては――トーテム動物の位置に父を据ゑることは正しいことゝ考へる。さうしたとて何等の新しい或は特に大膽なる一歩を進めたものだとは認められない。なぜならば原始人は自ら云つてゐる事であり又今日に於ても猶トーテム制度が行はれてゐる限りトーテムを彼等の祖先として竝に原父としてゐるからである。我々はこれらの民族の言つてゐる事を言葉通りに享け入れたまでゞある。それを人種學者は此處が出發點だとは知らずして、從つて之を背後に提げたのである。精神分析は、これと反對に正に此の點を摘出して、これにトーテミズムの說明の全てを結びつけるやうに警告する。(二)

註（一）フレーザーによれば、此處にトーテミズムの本質が存すると、曰く〝トーテミズムは人間とそのトーテムとの同一化である〟。（トーテミズムと外婚第四卷第五頁）。

註（二）余はオットー・ランクが、或る聰明なる青年の犬恐怖症の一例を報告した事を感謝する。その病患の由來の説明に就いては、明かに上述（二四三頁を參照）のアルンタのトーテム說に共鳴する處がある。彼の話では、彼の母が彼の妊娠中に獵犬に驚かされた事を父から聞いたと。

對象の置換による最初の効果は極めて顯著である。トーテム動物が父であるならば、トーテムの二大根本禁制、その核心たる二つのタブー禁制（トーテムを殺すべからず、トーテム所屬の女と性交すべからず）は、エヂプスの二つの犯罪（父を殺して、母を妻とした）と更に又子供の二つの根本願望（それの不十分なる抑壓或はその再生は恐らく凡ゆる精神神經症の核子となる）内容的に一致する。この一致が偶然の戯れ以上のものであるならば、有史以前に於けるトーテミズムの成立の上に光明を投ずるものと云はねばならぬ。換言すればトーテム制度は、矢張り「少年ハンス」の動物恐怖症や「少年アルパード」の鳥類變態と同じく、エヂプス・コンプレクスの條件から發生したといふ事を確める に成功したと云はねばならぬ。此の可能性を辿らむが爲め、我々は後章に於てトーテム制度の特性、乃至はトーテム宗教の特性を研究しようと思ふ。これは從來殆んど論ぜられて居なかつたものである。

四

一八九四年に歿したロバートソン・スミス W. Robertson Smith は物理學者、言語學者、考古學者、聖書學者であり、又多方面の、鋭利の、自由思想の男であつたが、一八八九年に發表したセミ族の宗教に關する著述に於て[一]、一つの特有の儀式、所謂トーテム宴會 Totemmahlzeit は、最初からトーテム制度の不可缺の構成分子をなしてゐたといふ假定を發表した。彼は當時この推斷を支持する材料としては、紀元五世紀以來傳はつてゐる斯かる儀式の唯一の記錄を持つてゐるに過ぎなかつた。然し彼は古代セミ族の犧牲制度の分析によつてその假定の確實性を强める事を了解した。犧牲は神格化せる人を假想としてゐる故、此の場合比較的高い階段の宗教的儀式から、最も低い階段のトーテミズムへ推論して行けばよい。

註（一）ロバートソン・スミス「セミ族の宗教」第二版、ロンドン。

余はロバートソン・スミスの有名な著書から犧牲儀式の起原及び意義に關する我々の興味に決定的な一文を此處に引用したい。但しその興味をひく細目の總てや又後代の汎ゆる發展を暗示してゐるやうな部分は省略する。又さういふ拔萃であるから原著書の叙述の證明力や明晰さを傳へる事は出來ないのである。

ロバートソン・スミスの述べた處によると、祭壇に捧げる犧牲は古代宗教の儀式の本質的部分であ

つたと云つてゐる。この犧牲は何れの宗教に於ても同一の役割を演じて居り、從つてこの發生には極めて一般的な、然かも普ねく同じ樣に働く原因を遡らねばならないのである。

犧牲——神聖なる行爲(Sacrificium, ἱερουργία)——は然しながらその本來の意味は、後代この言葉の下に解釋した處の意味、卽ち神に宥されむが爲めに或は惠みを受けんが爲めに神へ供へる捧げ物といふやうな意味とは稍異つたものであつた。(この語を後に不敬的に應用されたのは禁欲といふ劇的意味から生じたのである)。犧牲の最初の意味は „an act of social fellowship the deity and his worshippers." (神と信者との間の社會的協同の行爲)に外ならなかつたのである。

犧牲に捧げられたものは飮食物である。人間の食物と同じ物で、肉、穀物、果物、酒、又は油などが捧げられた。但し肉の犧牲には制限があり例外があつた。動物の犧牲ならば神は信者と一緒に食べるが、植物の犧牲は神獨りのものとされてゐた。動物犧牲は疑ひもなくより古いもので、然かも嘗ては唯一のものであつた。植物犧牲は總ての果物の初物を供へる事から初まつたもので、領主への貢物に相當する。動物犧牲は然し農業よりも古いものである。

今日まで殘つてゐる言葉から推察してみると、神に捧げられた犧牲の部分は第一に神が本當に食べるものと見做されてゐた事は確實である。この觀念は神の本質が漸次非物質性になつてゆくと共に矛

輕視されて來た。それでこの觀念が失はれてからは、神の食物のうち液體のものだけを捧げるやうになつた。其後火が使用されるやうになつてからは、祭壇上の犧牲動物は煙にして立ち登らせるやうになり、而して人間の食物を神の本質に適當するやうに造り變へられるに至つた。飲み物の犧牲は元來犧牲動物の血であつたが後には葡萄酒が血の代用とされた。葡萄酒は古代人には「葡萄の血」と考へられてゐた。今日の詩人は今でも猶さう云つてゐる。

それ故に火の使用よりも農業の知識よりも古い處の犧牲の最古の方式は動物犧牲であつた。その動物の肉や血をば、神と信者とが一緒になつて享食した。その犧牲の本質は兩者いづれもが食事に參加したといふ事である。

斯かる犧牲は公的の儀式であり、全部落の祝祭であつた。すべて宗教は一つの公事であり、宗教的義務は社會的義務の一部であつた。犧牲と祭事は何れの民族にあつても不可分の關係であり、如何なる犧牲でも祝祭が附き物で、又如何なる祝祭でも犧牲なしには執行され得なかつた。犧牲の祝祭は個人的興味以上の歡喜を高潮し、相互間の及び神との同化性を强調する機會であつた。

この公的犧牲宴會の倫理的な力は會食會飲の意義に關する原始的觀念に基いてゐる。他人と飲食する事は、同時に社會的同化と相互的義務負擔の象徵であり又それを鞏固ならしむるものである。犧牲

宴會は神とその信者とが同化者 Commensalen であるといふ事を直接に表現したものであつて、然かもそれによつて兩者の總ての關係が確定されたのである。沙漠のアラビア人の間に今猶行はれてゐる風習は、會食によつて得らるゝ結合力は、宗教的因子ではなくて却つてたゞ食ふ行爲そのものであることを證明してゐる。即ち斯かるベデゥイン人と一口の食物でも分け、又は一杯の乳でも分けて飲食した者は、最早彼を敵として怖れる要はない。却つて保護と助力とを受けるものと期待してよい。けれどもこれは永久にではない。嚴密に云へば共に食べた物が體內に留つてゐる間だけである。それほど現實的にこの結合の紐は考へてよい。この結合を强固にし持續させる爲めには、共同飲食の反復が必要なのである。

然し乍ら何故にこの結合力を共同飲食に歸するのであるか。最初の原始的社會には無條件に且つ例外なく結合する團體がある。即ち種族共同體（緣族關係）である。この共同體の仲間は相互に連帶關係を持つて居り、緣族は、一人の生活を共同生活の一部分と見做し得るやうな、物的單位に結合されゐる人々の集合である。故に緣族の一人が殺された場合「誰彼の血が流された」とは云はずに「我々の血が流された」と云ふ。「汝は我が骨、我が肉なり」といふヘブライの言葉は種族的緣成を認めさせる。緣族關係とはそれ故に共同の實體の一部を分有してゐることを意味してゐる。されば之れは單に

我々を産み我々に乳を飲ませて育てゝ吳れた母の實體の一部であるといふ事實に基くのみならず、又其後攝取して肉體を更新させて吳れる食物も、緣戚關係を維持し鞏固にして吳れるといふ事は當然の事である。神と共に食事すれば神と同一素であるといふ確信を表現するものである。故に異族と認められた者とは決して共食しないのである。

それ故に犧牲宴會は元來は種族仲間の祝宴であつて、種族仲間だけで會食するといふ規約に從つたものである。我々現代の社會にあつては會食は家族の人々を結合させる。然し家族と犧牲會食とは何の關係もない。緣族關係は家族生活よりも古い。我々に知られてゐる最古の家族は通常種々なる緣戚團體に屬する人々を包括してゐる。男達は他の部落の婦人を娶り、子供等は母の部落を繼ぐ。そこには男と其他の家族員との間に何等の緣族關係は成立しない。さういふ家族内には會食といふ事はない。野蠻人は今日猶相離れて獨りで食事して居り、而して食事に關するトーテミズムの宗敎的禁制によつて彼等の間では屢々妻女や子供との共同食事が不可能になつてゐる。

扨て我々は犧牲動物に歸じよう。我々の聞いた處では犧牲動物なしの緣族集會といふものは決して存在せず、然かも亦——此處に重要な事は——斯かる祝祭の機會以外には決して動物を殺害する事はなかつたといふ事である。人々は平氣で果物や野獸や又家畜の乳を食してゐた。然し宗敎的の畏怖で、

個人々々が自分の用の爲に家畜を殺すことが出來なくなつた。ロバートソン・スミスは云ふ、如何なる犧牲でも元來は部落犧牲であり、又犧牲動物を殺すことは元來は個人には禁じられ、たゞ全種族が責任を負ふ時にのみ是認されるあの行爲であつた。是等の事は少しも疑ふ餘地がないと。原始人には斯樣な特徴をもつた行爲、卽ち緣族共通の血の神聖に觸れる行爲の一種だけが存在した。一個人では決して奪ふ事の許されない、又全部落仲間の參加と合意によらなければ決して犧牲にする事の出來ない生命は、緣族仲間自身の生命と同位置に置かれたものである。犧牲宴會に列した客人の總ては犧牲動物の肉を食はねばならぬといふ規約は、罪を犯した一緣族員の刑罰は全緣族から執行されるといふ規律と同じ意味を持つてゐるのである。換言すれば、犧牲動物は緣族仲間と同樣に取扱はれた。犧牲を捧げる團體、彼等の神、及び犧牲動物は同じ血のもの、卽ち同じ部落の仲間であつた。

ロバートソン・スミスは豐富なる證據を基礎として犧牲動物と古きトーテム動物とを同一化した。其後の時代に至つて二種の犧牲が存在した。一は日常食用の家畜であり、他は不淨として禁じられた患の稀に犧牲とされる動物である。より精密な研究で判つた事は、この不淨な動物は神聖な動物であつた事、神々に犧牲として捧げられて神々にとつては神聖なものであつたこと、本來は神々と同じものであつてこと、又信者は犧牲の際に何等かの仕方で自分がその動物や神との血緣關係を强めたこと

である。だが其れより前の時代では普通の犧牲と神秘的の犧牲との區別はなかつた。總ての動物はもとは神聖であり、その肉は祝祭の場合に限り全種族の參加の下に食し得たのである。動物を殺戮する事は種族の流血と同視されて、その個に對する同じ注意と保證との下に行はれねばならなかつた。

家畜を馴らし又飼養が勃興してからは、太古の純粋なる嚴格なるトーテミズムは到る處で終息に近づいたらしい。[8] 然し「牧歌的」宗教の中で家畜に殘つてゐる神聖さは、明かに原始的トーテム性を認めさせるに十分であつた。中世期に於ても亦各地方の儀式では、犧牲を捧げる者をして犧牲を捧げた後に、まるで復讐を免れさせでもするやうに、遁走することを命じた。希臘に於ては牡牛を殺す事は本來から罪惡であるといふ考へが廣く行亘つてゐた。アテネのブーフ・ニアに於ける祝祭では、犧牲の後に參加者全部が招喚されて形式的の裁判が開かれた。遂には殺戮の罪を劍に轉嫁して、その劍を海に投ずる事に判決した。

註（一） 推論すれば次の如くである。即ちトーテミズムから導かれた家畜飼養（若し家畜として飼する動物のあつた場合）はトーテミズにとつては破滅であつた。」デュボン宗教史序論一九一一、第五卷一二〇頁

神聖なる動物の生命を仲間として保護した處の恐怖があつたにも拘らず、嚴格なる祝祭にて時々動物を殺し、其の肉と血を部族の人に頒與する必要が生じた。此の行爲を驅す動機は犧牲の本質に關す

る極めて深い意味を示す。其後に汎ゆる共食、即ち参加者の身體に取入れられる物質の同一である事が参加者相互に神聖なる結合を作るものであるとは既に聽いてゐる。古代に於ては、此の意味は神聖なる犠牲となつた物質を食する参加者に限つて持つてゐたやうに見えた。犠牲的の死を齎す神秘性はたゞこれに依つてのみ参加者相互と及び参加者と神との神聖なる結合が行はれるといふ事で正當視せられた。

註（一）前揭書、一一三頁。

此の結合は、其肉と血とに含まるゝ生きた犠牲動物の生命が犠牲的宴會によつて總ての参加者に分與されたといふに外ならぬ。斯かる觀念は其後に至り人々が相互間に血の盟約をなした血緣團體の總ての基礎であつた。血の同一化といふ完全なる血緣團體の概念は、物的の犠牲的共食によつて時々これを更新する必要を認めさせる。

我々はロバートソン・スミスの考慮の連鎖を打切り、その本質を要約して總括を與へようと思ふ。私有財産の觀念の生ずるに至つて、犠牲は神に對する捧げ物、即ち人間の財産を神の財産として讓渡するものと考へられて來た。然し此の註釋は犠牲的儀式の總ての特質を說明するには足りない。古代に於ては犠牲動物はそれ自らが神聖であつてその生命は不可犯であつた。この生命を奪ふ事は、たゞ

神の面前に於て神聖なる物質を得むが爲めに全種族が此の罪を分擔する場合に限り行はれた。而して此の神聖なる動物を食する事により部族員は相互間と神との物質的同一性を確保せむとしたのであつた。犠牲はサクラメントであり、その犠牲動物は條族の一つであつた。實にそれは古いトーテム動物であり原始的神それ自身であり、それを殺食する事は神との類似性を更新し確保せしめたのである。

この犠牲の性質の研究からロバートソン・スミスは人間化した神が拜まるゝ以前に、時々トーテム動物を殺して食する事はトーテム宗敎の主要部分であつたと決論してゐる。猶彼は、斯かるトーテミズム饗宴の儀式は、後世に至り犠牲に關する叙述の中に未だ猶保留されてゐると云ふ。聖ニルスは紀元後四世紀の終りにシナイ沙漠に於けるベドゥイン族の犠牲風習に就いて語つた。一頭の駱駝の犠牲は縛られて荒削りの石の祭壇に置かれ、部族の頭目は參加者をして唄につれて祭壇を三回廻らせた後、動物に第一回の傷を加へる。而して奔る血をむさぼり飮む。然して全員は犠牲に取附きて震動する肉を彼等の刀を以て裁り、曉星の輝光が朝日の光に消えるまでの短時間中に、急いで生のまゝの肉、骨、内臓を食して終ふ。この曉星の爲めに犠牲は行はれたものである。各方面よりの證言によれば、この蠻的儀式は非常の太古に屬するもので、決して稀な習慣ではなくてトーテム犠牲の本來の一般的の形式であつた。これが後世に至りて種々なる變化が加へられたのである。

多くの著者等はトーテム饗宴の此の概念に對して重きを措かない。その理由は、トーテミズムの階段に於ける直接の觀察によつて確める事が出來ないからである。ロバートソン・スミス彼自身は犧牲のサクラメント的意味の確かに見える例を引用した。例へばトーテム饗宴の狀態を想像し得らるゝアステク族其他の人間犧牲、アメリカのオウアタオウカ族の龜の犧牲、及び日本のアイヌ族の熊祭である。フレーザーは最近刊行せる彼の大著の最後の二部に於て是等に類似せる例を精細に語つてゐる。(一) 大肉食鳥（ノスリ）を崇拜するカリフ・ルニアの印度人部族は毎年一回嚴粛なる儀式のうちにこの鳥を殺してこれを哀悼し、その皮と翼とを保留する。ニウメキシコのヅニ印度人族は彼等の神聖な海龜に對して同じ儀式を行ふ。

註（一）「金の枝」第五部、唐モロコシと野生植物の靈一九一二年、「神を食すること及神聖動物を殺すこと」の章。

中央オーストラリア部族のインチチウマ儀式ではロバートソン・スミスの主張を最適に裏書する形跡が認められてゐる。汎ゆる種族でそのトーテムを增加せしめむが爲めに魔術を行ひ、然かも自ら食する事の禁ぜられた場合は、他の種族が手を觸るゝに先立ち、儀式の下にそのトーテムを食さねばならなくなつてゐる。フレーザーに依れば普通の場合に食用を禁ぜられてゐるトーテムのサクラメント

式食事の最適の例は、西アフリカのビ＝部族間に於て種族の埋葬式と結合されて見出される。[1]

註（一） 部族の埋葬式に就て、フレーザー「トーテムと外婚」二卷五九〇頁。

然し乍ら我々は、他の場合に食用を禁ぜられた動物のサクラメント式殺戮及び共食は、トーテム宗教の重要性であるといふロバートソン・スミスの主張に從はうと思ふ。[1]

註（一） 余はマリリール、フーベルト、マウス其他の人が擧した此の種の理論に對する反對は熟知してゐるが、然しこれらは本質的にロバートソン・スミスの論を奪つてはゐない。

五

扨て我々は斯かるトーテム會食の光景を想像し且つ從來考察し得なかつた二三の確實らしい特徴を以て飾らうと思ふ。厳粛なる祭りでトーテム動物を殘忍にも殺戮し、その血や肉を生で飲食する部落がある。その際この部落の仲間達はトーテムを模倣して假裝し、恰も共通な同一性を强調するかの如くに聲や動作を眞似る。その際に斯ういふ意識的自覺はある。即ちこれは總員の參加する場合に限つて是認されてゐるが、一個人には禁ぜられてゐる行爲だと。この殺戮と會食からは個人は脫することが出來ない。この行爲が終つてから、殺された動物は悲しまれて哀悼される。この哀悼は復讐の脅威から餘儀なくされたもので、その主なる目的はロバートソン・スミスがこれに類似した場合に云へる

如く、殺戮に對する責任を遁れることである。[二]

註（二）「セミ族の宗教」第二卷一九〇七年、四一二頁。

然しこの哀悼の後、汎ゆる衝動の解放と汎ゆる滿足の認容とに伴はれたる壯なる華かなる祝祭が行はれる。こゝに我々は祭日なるもの丶本質を容易に洞察し得る。

祭日は許されたといふよりも、寧ろ規定された無禮講であり、禁制を公然と破ることである。人々は如何なる時にも祭日として特異された無禮講卽ち祭日氣分を得んが爲めに耽るにあらず、むしろ祭日そのもの丶性質が無禮講なのである。祭日氣分は平常の禁斷が解放されるので齎らされる。

然し乍らトーテム動物の死に對する哀悼は、この祭日氣分を醸すことに如何なる關係があるか。若し人々は平常禁ぜられてゐた動物の殺害を悅びと感ずるならば、それをに就いて何故に哀悼するのであるか。

部落仲間はトーテムを食して神聖になり、その結果そのトーテムと會食者相互間との同一化を强めるとは旣に聞いてゐる。彼がトーテムに含まれてゐる物質から神聖な生命を吸收したといふ事が、祭日氣分及びそれから生ずる一切を說明できるであらう。

精神分析は、トーテム動物が事實父の代償であることを我々に明かにした。この事は、平素トーテ

ム動物を殺す事が禁斷されて居り、それを殺せば祭りとなり、動物を殺すがこれを哀悼する、といふ矛盾を解く。今日の子供から父コンプレクスとして示され又屢々成人の生活に存續せる雙存性感情は父の代償たるトーテム動物にまでも及んでゐる。然し乍ら若し我々が精神分析によつて與へられたトーテムの說明を、トーテム禁忌及び人類社會の原始的狀態に關するダーウィンの說と結び付けるならば、更に深き理解が得られる。それは異樣に見えるが然かも從來個々に分離されてゐた現象の集りの中に、豫想外の統一を認めるといふ利益を齎すところの一つの推論を此處に提出し得る。

ダーウィンの原始群團に關する概念は、勿論トーテミズムの發端は示してゐない。其處には亂暴な嫉妬深き父があつて、總ての婦人を占有し、生熟しかゝる息子を追放したといふ、たゞそれだけの假定である。斯ういふ原始狀態の社會が何處かに事實あつたといふ譯ではない。今日未だ或る種族間に我々が認めてゐる原始的社會狀態としては母系繼承として固められたる男子組合が存在してゐる。これは對等の權利を持つてゐる仲間から成り、トーテム制度の支配を受けてゐる。何れが何れより生じたものか、又如何にして生じたものか。

トーテム祝祭に基いて我々の論據を次の如く解答する事が出來る。或日追放された兄弟達は協力して父を殺して食つた。[一] 斯くて父群の制度を滅亡させた。彼等は單獨にては不可能だつたことを協力し

て敢行して成就した。(恐らく文化の或る進歩は、例へば新武器の使用を可能ならしめ、これが彼等に優越感を與へたのであらう。)これらの食人種の蠻人にとつては殺したものを喰べる事は當然なことである。この亂暴なる父は、確かに各兄弟達にとつて羨望と恐怖の對象であつたに違ひない。今や各兄弟は父を食つて父と同一化し、父の强さの一部を獲得した。恐らく人類の初めての祝祭であつたらう處のトーテム饗宴は、この紀念すべき罪行の反復であり紀念祭であらう。その罪行から社會組織や道德や宗教如きものが端緒を開いたのである。[8]

註（一） 誤解を避ける爲に、この敍述に對して讀者は次の註の結句を訂正として附加して頂き度い。

註（二） 亂暴なる父が追放された兄弟達の協力に打負かされて殺戮されたといふ一見戰慄すべき假定は、ダーウインの原始群の直接結果として、亦アトキンソンからも肯定された。氏曰く「若き兄弟等の一團は性慾禁斷を强制されて共棲してゐた。或は一人の婦人の捕屬と一夫多妻的關係で共棲してゐた。彼等は未熟だつたが爲めに如何とも出來なかつたが、時の經るに從つて力を得て、再三の協同的攻擊により父たる暴王から妻とその命とを奪ふ事になつたのであらう」（原始法律、Primal Law 二二〇——二二一頁）。ニウカレドニアに住居して土人研究の好機會を有してゐたアトキンソンも、亦ダーウインの主張せる通り野生の牛馬の群に於ても鎭に常に父動物を殺すに至るといふ原始群の狀態を述べてゐる。斯くして更に彼は、父の殺戮後團結した男達の間に爭鬪が起り、その結果、群が崩壞して新社會

の組織の根原が出来損なつた事を主張してゐる。曰く「孤立せる暴主の父の地位を繼承せむとして息子の暴力が繰返される毎に、父殺をした兄弟達は又兄弟爭闘に耽らざるを得なくなつた」(二二八頁)。精神分析の知識から默示を受けず、且つロバートソン・スミスの研究の結果を知らなかつたアトキンソンは、原始群から次の平和に生活し得るに至つた時代への過渡期に於て、以前程の强烈な爭鬪があつたとは考へなかつた。それを彼は母の愛に歸した。といふのは、この母の愛は最初は末子に示され其後はその群に殘つた息子達にも示された。母の此の寛容に對する報いとして、息子達は母や姉妹達に示した衝動を抑壓する事によつて、父の性的占有權を認むるに至つたと云つてゐる。

アトキンソンのこの極めて注目に値する理論は、或程度迄此處に掲げた本論と本質的には一致してゐる。一致せざる點は他の種々なるものとの關聯を否認する點である。

余のこの主張の不適確や時代の經過及前論述に於ける材料の輻湊は本問題の性質上止むを得ぬ必要からである。この材料に就て正確を期する事は無理であり、確實を要求することは不當であらう。

我々の假定は別として、これ等の結果を肯定せしめむが爲には、次の事を假定すれば足りる。卽ち合同した兄弟達の群は、父に對する同一の矛盾的感情によつて支配されてゐたと。この感情は父コンプレクスの雙存性の內容として現代の子供等及神經症患者の症狀に示されるものである。彼等は性的要求と權勢慾とに對して妨害してゐた父を强く憎んだが、然し同時に父を愛し且つ敬服してゐた。父を殺す事によつて憎みを充たし、父と同一化せむとする願望を充した後は、抑壓されてゐた愛情が發

露されるに至つた。(一)この愛情は悔恨の形で起り、同時に罪の感が生ずる。これは一般に悔恨に相當するものである。死者は今や生きてゐた時よりも更に强者となつた。これは今日に於ても人間の運命に關して我々が認めてゐる事である。彼等は父の存在によつて嘗て阻止されてゐたものを、今は「事後服從」といふ精神狀態を以つて自ら自身の上に禁斷として課した。此の事後服從は精神分析によつて周知の事である。彼等は父の代償たるトーテムを殺すことは禁ぜらるべきものだと宣言して、自分等の罪業の消滅を計り、解放された婦人を遠ざける事によつて行爲の成果を放棄した。斯くして男兒の罪の感より二つの根本的トーテムのタブーを作つた。それは正にエヂプス・コンプレクスの二つの抑壓された欲望に當るものである。服從しなかつた者は誰でも原始的社會を擾した二つの罪の犯行者となつた。(二)

註(一) この新しき情緒的態度は、犯行者の何人と雖も完全なる滿足を齎すことが出來なかつたといふ事實の動因でなくてはならぬ。或る意義に於てはこの行爲は全く無効であつた。何故ならば息子達の一人が父の場所を占有するといふ本來の願望を充し能はぬからである。然し乍ら此の失敗は旣に知れる如くその成功よりも寧ろ遙かに道德的反應に好結果を齎したものである。

註(二) 「殺人と骨肉姦、卽ち神聖なる血の法律に對する同族の犯行は、原始社會に於ては公衆が罪惡として認むる唯一のものであつた」セミ族の宗敎、四一九頁。

人類の德性の始原たるトーテミズムの二つのタブーは心理學的には相互に等價でなかつた。その一つ卽ちトーテム動物に手を下さない事は全く感情的動機に基いてゐる。父は旣に殺されたのである。現實に於てはその償ひは爲し難いのである。然し他の一つの禁斷、卽ち骨肉姦に對する禁斷は强固なる基礎を有してゐる。性的要求は息子達を結合せしめずして分離せしめる。兄弟達は父に打勝たむが爲に協力したが、婦人に關しては相互に敵視した。斯く兄弟達は父の如く總ての婦人を占有せむと欲し、相互間の爭鬪の結果、新組織は崩壞するに至つた。何となれば誰人でも父の役割を完全に充たし得る程拔群の强者は無かつたからである。斯くて兄弟達は共同生活を欲するならば骨肉姦禁斷を實施する以外には他の手段を持たなかつた。これは恐らく多くの困難なる經驗から初めて知つた事であらう。爲めに彼等は總て等しく欲望してゐた婦人達、然かもそれが爲に先づ第一に父を殺すに至つた婦人達を放棄せねばならなかつた。斯くして彼等を强固ならしめた組織と、追放された間に恐らくは彼等の間に示されてゐた同性愛や同性愛的活動等に基いた組織とを支持する事が出來た。恐らくこの狀態はバッホーフェン Bachofen によつて發見された母權制度の核心を作るに至つたのである。但しこれは其後父權家庭制度によつて取つて代はられたものである。

これに反してトーテム動物を保護する他のタブーには、トーテムを宗教の最初の試みとして評價さ

れたいといふ要求が潜勢してゐる。息子達の感情には、動物をして父の自然の且つ適した代償として認めさせた。然しそれを强請的に取扱つたので悔悟を示さむとする以上の或物を表現した。父の身代りによつて恐らくは燃ゆるが如き罪の感をゆるめ、父と和睦せむと企てるやうになつたのであらう。トーテム制度は要するに父との協定の如きものであつた。父の生命の尊重即ち現實の父を殺したといふやうな行爲を再び繰返さないといふ義務の代りに、父は、子供の空想即ち父に期待してゐる保護、氣使ひ、用心等與へるといふ協定の如きものであつた。トーテミズムの中には亦辯解の如きものも含んでゐた。『若し父がトーテムを取扱ふ如くに我等を取扱つて呉れたなら、我等は父を殺すが如き誘惑にかゝらなかつたらう』と。斯くてトーテミズムは事實を晦まし、トーテミズムの成立に關する出來事を忘却せしむる事に援助した。

これに關して爾來宗教の性質を決定した或る要求が構成された。トーテム宗教は「爾後服從」の手段により罪感を和らげ又被害者たりし父と和睦せむとする企てとして、子供達の罪感から發生した。其後の總ての宗教もこの問題を解決せむとする企てに外ならぬ。この企てはこれが爲された種々の文化の階段及びそれが通過した道筋には差異があるが、然しこれらは總て文化の起源となつた處の、及び爾來人類が其の爲めに常に不安狀態に襲はれてゐたところの一重大事件に對する同一目的を意味す

る反應であつた。

此時代のトーテミズムに現に發芽されてゐた今一つの特質で、未だ猶忠實に宗教の中に保留されてゐるものがある。雙存的緊張は如何なる手段によるもこれを解決せむとするには、恐らく餘り强大に過ぎた。若しくは是等の矛盾感情を解決するに當つて精神狀態が全く不適當であつた。父コンプレクスに附隨せる雙存性が猶一般宗教の中に持續されてゐる事は注目に値する。トーテミズムの宗教は悔悟と和睦との全ての發現以外に、父に對する勝利を紀念する役割を含んでゐた。これを滿足せしむるが爲にトーテム饗宴の紀念祝祭が始められ、この祝祭にて爾後服從といふ制限が廢止され、此の行爲より生ずる利益、卽父の所有物を奪ふ事が、生活の狀態の變化によつて消失する惧れを感ずる每にトーテム動物の犧牲によつて父殺しの犯罪を繰返すのである。息子達の謀叛が、後代の制度の中に屢々最も注意すべき假裝と逆轉の下に再生するのを見ても我々は驚かぬであらう。

若し宗教と道德的規律の中に――この兩者はトーテミズムの中では些したる相違はなかつた――父に對する愛情が悔惧に變へられた結果をこゝまで追求するならば、父殺しを煽動させた傾向が本質的に優位を占めてゐたといふ事實を無視する事は出來ない。この大變化に基いた社會的友情感情は其後久しい間社會の發達に大影響を及ぼした。これらの感情は共通の血の聖化と、部族生活の連帶性の强

調とで表現されてゐる。兄弟達はかく相互の生命を尊重し、何人も父をあしらつたと同じやうに他の者からあしらはれまいといふ事實を表現してゐる。彼等は父の運命の反復を避けようとしてゐる。今や兄弟殺しに對して社會的に設けられた禁制は、斯くの如くにして宗教的基礎の上に建てられたトーテム殺戮の禁制中に加へられた。この掟が部族の人達の範圍を脱して簡單なる句「殺す勿れ」となつてしまふまでには久しい時が費されたであらう。先づ父の群の位置は血の結合によつて確保された兄弟達の部落によつて代へられた。斯くて社會は共同的犯行に、宗教はその犯行に關する罪の感とその悔悟とに、同時に道德は一部分は社會の要求に又一部はこの罪感が要請する贖罪に基づいて成立した。斯くて精神分析はトーテム制度の新しい概念とは反對に、寧ろ古い概念に從ひ、トーテミズムと外婚との間に密なる關係あること、及び兩者が同一の起源から成立したことを認めさせる。

六

余は宗教がトーテミズムにその發端をとつて今日の狀態に至るまでの發展に關して、これを論議する全てを避けざるを得ないやうな大きな動機の影響を受けてゐる。余はその動機の組織の中に特に明瞭さを以て現はれてゐる二條の糸だけを追求する。卽ちトーテムの動機と、息子が父に對する關係との二つである。(1)

註（一）部分的には我々と見解の異なれる立場を代表するユングの著述「リビドーの變化と象徴」精神分析研究年報第四卷一九一二年）參照。

ロバートソン・スミスは古いトーテム饗宴は犧牲の本源的形式で再生するといふ事を敎へた。儀式の意味は何れも同じで、即ち共食に參加する事によりて聖化される、といふ事である。猶その際、罪の感は保留されてゐるが、總ての參加者の連帶といふ事で初めて緩和される。加ふるに共處に部族の神を持ち出して、その想像された神前で犧牲の式を行ひ、神は部族仲間として食事に加はり、人々は犧牲を食することにより神と同化し得ると考へた。然し神は本來無緣の地に如何にして出て來たのであるか。

これに對する解答は次の如くである。神といふ觀念は——何處からか知らぬ間に——人々の頭に生じ、總ての宗敎生活を支配して了つた。トーテム饗宴も亦成立を欲してゐる總てのものと同じやうに此の制度に當嵌めねばならぬ事になつたらしい。然し乍ら個人の精神分析的研究は、あらゆる場合に神は父をモデルとして出來、神に對する我々の親密なる關係は我々の物的父に於ける關係によつて出來、物的父と共に動搖し且つ變化し、結局は神は誇張された父に外ならぬ事を特に强く敎へるのである。玆に精神分析は、再びトーテミズムの場合と同じく恰もトーテムを先祖と呼ぶ如く、神を父と呼

ぶ如き忠實なる者があることを我々に教へてゐる。若し精神分析は何等かの考慮に値するものとすれば、神の觀念中に於ける父の役割は（神に就ての他の起原や神の意味の如き、精神分析によつて何等の光明を與ふる事の出來ないものは別として）非常に重要なものでなければならぬ。それ故に父は原型的犧牲の狀態で二度現れる。一度は神として、二度目はトーテム動物の犧牲として。我々は玆に精神分析的解決の方法の範圍は極めて制限されてゐるといふ事を考慮して、斯かる二度出現の可能性とその意味とを質問しなくてはならぬ。

我々は神と神聖なる動物（トーテム、犧牲動物）との數多あることを知つた。一、一種の動物が普通一つの神に屬してゐる。然し稀には多くの動物の場合もある。二、或特別な神聖な犧牲、所謂神秘的犧牲と云はるゝものは、神聖なるものとして神に屬されたものが犧牲に供される。三、神は屢々動物の形で崇拜される。或は他の見地からすればトーテミズム時代終熄後久しき間動物は神と同樣の共敬を受けてゐた。四、神話に於ては神は屢々動物に變形される。それは屢々神に神聖として捧げられた動物である。これよりして神そのものは動物であり、神は宗教感情の其後の階級から進化したといふ事は明かである。然し乍らトーテムそのものは父の代償に外ならぬといふ事を考へれば、更にそれ以上論ずる必要はなからう。斯くてトーテムは父の最初の代償であり、神は其後の父の代償と云ひ得

る。この第二の代償によつて父は人間の形を採るに至つた。若しも時の經過につれて父に對する――恐らくは又動物に對する――關係に本質的變化が起つたならば、總ての宗敎的進化の根原から斯かる新しき感情、卽ち父に對する戀慕心を作ることは可能であらう。

註（一）ロバートソン・スミス「セミ種族の宗敎」。

斯かる變化は動物から精神的なものを分離する端緖と、動物の家畜化によるトーテムの崩壞とを無視しても、容易に認め得られる。[1] 父を殺す事によつて發生した狀態の中には、時の經過につれ募らされねばならなかつた父に對する戀慕を非常に增加させる要素を含んでゐた。何となれば父の殺戮に協力した兄弟等は、各人が父の如くにならむといふ願望によつて刺戟されてゐた。この願望はトーテム會食に於て父の代償の一部分を攝取して自分の肉體の中に吸入して了つたことで現はれてゐる。この願望は兄弟達の仲間で相互間に及ぼした壓迫の結果、充たされ損なつた。誰人でも求めてゐた父の所持した完全な力を獲得する事が出來ず、又許されなかつた。斯くして反抗を挑發した父に對する惡感は、時の經過と共に靜められ、同時に彼に對する戀慕心が强められた。而して征服した原父の十分なる力と拘束からの自由とを內容とした一つの理想が生じた。その中には彼等自身が父に服從するといふ欲望も加味されてゐた。部落の各人が本來的に有してゐたデモクラシーは文化の變化で妨げられて最早

保留できなくなつた。その結果彼等の中から傑出せる人を神として創造し、これを崇拜して古い父の理想を復活せむとする傾向が起つた。人間が神になり又は神が死ぬといふ事は、今日の我々に對しては不條理なる言葉であるが、古代の概念では左程ではなかつた。[二]然し、種族が其の祖先たる殺された父を神に祭り上げるといふ事は、さきのトーテムとの約束よりも、更に嚴粛なる贖罪の企てゞあつた。

註（一）二七九頁參照。

註（二）「我々現代人にあつては神と人との間には交通し難い溝が出來て居り、斯く神を眞似る事は不敬に見えるかもしれぬ。然し古代人にはさうではなかつた。彼等の考へでは神と人とは親族であつた。多くの家系は神の子孫だと云へるからである。人間を神にする事は恐らく彼等には現代カトリツク教の聖列に加へる事 Canonization の如く平凡に見えた。」フレーザー「金の枝」魔術と王の進化第二章一七七頁。

この發達に於て、一般的には恐らく父神に先行したと考へられる偉大なる母神の位置を、何處に置いてよいかを余は知らない。然し乍ら父に對する關係の變化は宗教的領域に限られずして勿論他の、父殺しによつて影響された人類生活の側、卽ち社會組織の上にも及んだといふことは確實らしく思へる。父の神性が作られると共に、父のない社會は次第に變化して父支配制に秩序立てられて來た。家族は以前の原群（ウルホルデ）の再建されたものであつて、これによつて、以前父のもつてゐた權利の大部分を父に

返還した事にもなつた。そこで再び父が存在する事になつたが、兄弟部落の社會的功績は廢棄された譯ではなく、新宗族の父と暴虐なる群の原父との實際上の相違が甚だしかつたが爲めに、宗教的要求の持續と、止み難き父憧憬の保持とが確保されたのであつた。

種族神の前で行はれる犧牲の場面には、それ故に父は二回出現する。即ち神として、又トーテム犧牲動物としてゞある。然しこの事情を了解せむとする企てにあたつて注意すべき事は、それを皮相的に一個の比喩（アレゴリー）と解釋して、その歴史的階段を忘却する事である。父の二度の出現はこの場面が時を隔てて二回現れるといふ意味である。父に對する雙存性態度（アンビバレンツ）は此處に具體的表現を採つたのであり、又同様に息子の敵意的感情に對する愛情感情の勝利も左様である。父征服の場面即ち父の最大なる屈辱は此處に彼の最高勝利を表現すべき材料となつた。犧牲が全く一般的になつた意味は、この罪過的行爲を紀念する同一の行爲に依つて、屈辱を受けた父をも滿足させるといふ點にある。

更にその結果は、動物はその神聖性を失ひ、又犧牲はトーテム祝祭には無關係となる。即ちそれは神に對する單なる捧げ物となり、神の爲の自己放棄 Selbstentäußerung となる。神そのものは今や僧正の媒介なしには交際し得ざるほど人間の上に非常に高い位置になつて了ふ。同時に社會組織は神に等しい王様を作り出して、家長制を國家の上に移し出す。一度廢位されて又復位された父の復讐は

實に峻嚴であり、又その權威の支配はその極度に達したと云はねばならない。服從させられた息子等はその罪の意識を更に倫免れむが爲め、この新しい關係を利用した。その犧牲は、今日に於ける如く全く彼等の責任以上であつた。神自らがこれを要求し且つ命令した。神話の中に神が自分で動物を殺し、その動物が神に對して神聖なものであり、本來は神自身であるといふ話があるが、それらの神話は此の時期に屬するものである。これは社會の起源、罪の感の起源となつた處の、かの重大なる罪過の最も有力なる否定である。この後者の犧牲行爲の更に別の意味は明かに存在してゐる。卽ちその意味は、神の觀念のより高い爲めに以前の父の代償を拋棄したといふ事に就いて、滿足の意を表現したものである。この場面を單に比喩的に翻譯する事は此處に於ては殆ど精神分析的註釋と合致する。その云ふところに曰く、神は自身の本質の動物的部分を克服したものだといふ事を示したものだと。[註一]

註(一) 神話に於て、或る神の代が他の神の代によつて克服された事は、或る宗教制度が新しい宗教制度によつて取換へられた歷史的過程を明かに意味してゐる。それは他民族による征服の結果であるとしても或は心理的發達の途上であるとしても差支へない。心理的發達の場合ではその神話はジルベレルの所謂『機能的現象』に似てゐる。ユング(前揭)の主張せる如く動物を殺す神をリビドーの表象であると見做す事は、從來用ひられたるとは異りたるリビドー槪念を假定してゐるものであつて、余には全く疑問に思へる。

然し乍ら此の甦生した父權の時代に、父コンプレクスに屬する敵對的衝動が全く沈默して了つたと信ずるならば誤謬であらう。兩方の新しい父の代用物たる、卽ち神と王との支配してゐた最初の時代から、我々は寧ろかの宗教の特徵である雙存性の最强の表現を認めるのである。

フレーザーは彼の大著「金の枝」に於て、ラテン種族の最初の王は他國人であつて、その王は神の役割を演じ、又はその役割にて一定の祭日に犧牲に供されたものだといふ推測を唱へてゐる。神を年毎に犧牲に供する事（自己犧牲はこれの轉來である）はセミ族の宗教の本質的特徵であつたやうに見える。人類の住む到る處で行はれる人間犧牲の儀式は、これらの人間が神の代表者として生命を失つたといふ事には殆んど疑ふ處はない。而してこれらの犧牲の風習は、生きた人間の代りに生命のない模形（人形）を使つて後世までも繼續されてゐるのである。人間神の犧牲、余はこれを遺憾乍ら動物犧牲の如き精細さを以て取扱ふ事は出來ないが、これは古い犧牲形態の意義の上に光明を投ずるものである。犧牲行爲の對象は常に同一であつて、今日では神として崇拜されるもの卽ち父であつたといふ事は十分に公平に認められることである。動物犧牲と人間犧牲との關係の問題は此處に於て簡單に解決されて來る。卽ち最初の動物犧牲は旣に人間犧牲卽ち儀式的父殺しの代りであつた譯だ。而して父の代りが再び人間の形態をとるに至つて、動物犧牲も亦再び人間犧牲に變つたのである。

かくて、かの最初の大犧牲行爲の記憶は、それを忘れようとしてあらゆる努力を爲したにも拘らず忘れ難きものとなり、人々がその動機から出來るだけ遠く離れようと努むるに至つた時、恰度神の犧牲といふ形式をもつてその不可避的の繰返しが現れて來ねばならなかつたのである。宗教的思考の如何なる合理化發展によつて、この再生が可能となつたかは、余は此處で說明する必要はない。ロバートソン・スミスは、犧牲といふものを人類原史のかの大事件に還元するといふ我々の說を採つてはゐないが「古代のセミ族が神の死を祭つた祝祭の儀式は「神秘的悲劇の紀念」commemoration of a mythical tragedy として解され、而して其際の哀哭は自然に起る同情の性質を有せずして、却つて或る强迫性を帶びた、神の怒に對する恐怖から起つたものだ」[1]と云つてゐる。我々はこの解釋を正しいと信ずる。而してこれは參列者の心の底に横つてゐる感情狀態を最もよく說明したものだと信ずる。

註（一）「セミ族の宗教」四一二――四一三頁「哀哭は神の悲劇に對する同情の自然的發露ではなく寧ろ强請であつて、超自然的憤怒に對する恐怖によつて强められる。而して哀哭者の主要目的は神の死に對する責任の回避であつた――これは「アゼンスの牡牛殺し」の如き神人犧牲と結合して旣に我々の前に現れた點である。」

更に宗教が發達しても、二つの衝動因子卽ち息子の罪の感と息子の反抗心とは、決して消滅しなか

つたといふ事は、確かに事實として認容される。宗教問題の解決のあらゆる試み、兩つの相反抗する精神力の和解のあらゆる方法は、恐らく歴史的事件、文化の變遷、及び內的精神の變化等の綜合的影響の下に、次第に消えて行つた。

父神の位置を奪はむとする息子の努力は、其後益々明瞭に表はれてくる。農業の創始と共に父長制家族に於ける息子の位置は高まつて來る。息子は彼の骨肉姦的リビドーを新しい表現で敢行する。これは母地の耕作といふ事で欲望の象徵的滿足を見出すものである。かくしてアッチス Attis アドニス Adonis タムズ Tammuz 等の神々や、植物の精靈が生じ、同時に、母神の寵愛を享樂し、父に抗して母との不倫を敢行する若き神々が出現する。然し乍ら此等の神々の創造によつても緩和されなかつた罪の意識は、神話の中に表現されて、母神の若き愛人が短命であつたり又は去勢されたり、或は父神の怒によつて動物の姿に變へられたりしてゐる。アドニスはアフロディテの神聖なる動物たる猪のために殺された。キベール Kybele の愛人アッチスは去勢されて死んだ。[一] これらの神々に對する慟哭と、蘇生に對する喜悅とは、他の息子神の祝祭にも移されて、永くその神性は傳へられて行つた。

註（一）去勢恐怖は若い神經症者にあつては父との關係の障害に於て重大なる役割を演ずる。フェレンシーの

優れたる觀察によつて、男兒は自分の小さな男根に喰付いた動物に如何にしてトーテムを認めたか、を我々は知る事が出來る。子供等は割禮を經驗すると、これを去勢と同じものだと考へる。余の知れる範圍では、子供の此の態度と平行するものは民族心理學中にも未だ論じられてゐない。原始時代に又原始民族間にあつては、屢々行はるゝ割禮は成年式の時點に屬したもので、そこにその意義を見出さねばならぬものである。それが其後二次的に時期を早めたのである。更に興味深き事は、未開人に於ては割禮を剃髮や拔齒と混同し、或はその代りとして用ゐたり、又現代の子供等がこれらの事柄を少しも知らないで、剃髮や拔齒を去勢と同價値に考へて恐怖反應を起してゐる事である。

キリスト教が古代世界に出現し始めた時、これとミスラス教 Mithrasreligion との競爭が始まり、暫らくは何れの神が勝者となるかは疑問であつた。

ペルシヤの若き神の崇厳なる姿は實に合點し難い朦朧たるものである。恐らくはミスラスが牡犢を殺す姿態から推論すれば、ミスラスは父犧牲を單獨に敢行して、それによつて兄弟等を脅威する共行爲の共同犯罪から兄弟等を救つた處の息子を表象してゐるのであると思へる。この罪の感を緩和せしめむが爲めに別の途が存在してゐた。その途は始めてキリストによつて歩まれたものである。キリストは進んで自分自身を犧牲に供した。それによつて彼は兄弟姉妹を原罪 Erbsünde から救つた。原罪の說はオルフォイス神話から出てゐる。それは神祕的なものとされてゐたが、そこから古代ギ

リシヤの哲學諸派の中に入り込んで行つた。[二] 人間は、若きディオニソス・ザグレウスを殺して寸斷した巨人の後裔であり、この犯罪の重荷を背負つてゐるものである。この罪の重荷が人間の上に背負はされた。アナキシマンデルの斷片話に、世界の統一は原始時代の罪によつて破壞された。それから生じた總てのものはそれに對する處罰を負はねばならぬと云つてゐる。[三] 巨人の行動は群集、殺害、慘虐の性質によつて明かに聖ニルスの記せるトーテム犧牲を想起せしむるに足る。——尙其他多くの他の古代神話、例へばオルフォイスの死の如き——然し殺害行爲が若い神々に對して遂行されたといふ轉來狀態は我々を迷惑させるものである。

註（一） ライナッハ「祭典、神話及宗教」第二卷七五頁以下。

註（二） 違犯以前の一種の處罰。前揭書七六頁。

キリスト教の神話に於ては人類の原罪は擬ひなく父なる神に對する冒瀆だとしてゐる。キリストが自身の生命を犧牲にして人間を原罪の重荷から救ふとすれば、その罪は殺人罪だと結論せざるを得ない。人間の感情の中に深く根を張つてゐる應報の法則によれば、殺人は今一つの生命を犧牲に供する事によつて償はれ得るものである。自己犧牲は流血の犯罪を示すものと見做し得る。[一] 而してこの自己生命の犧牲が父神との和解を齎すものならば、償はるべき犯罪は父殺し以外にはあり得ぬ事である。

註（一） 現代の神經症患者の自殺衝動は、通常他人に對して懷いた死の願望による自己處罰として現れる。

さういふやうにキリスト教の教義の中に人類は原始時代の犯罪行爲を痛切に自認してゐる。それは人類が今や一人の息子キリストの犧牲死に於て最も完全なる贖ひを發見したからである。この犧牲と同時に嘗ては父に對して反逆の因となつた女までをも完全に拋棄した。それ程まで父との和解は根本的である。然し乍ら此の場合に當つて又雙存性の心理的宿命は擡頭して來る。父に對して能ふだけ大なる贖罪を捧げるその行爲によつて、息子は又父に反抗する願望をも成就するのである。彼は自ら神の傍に就く、實は父の位置に就く。かくて父の宗教に代つて息子の宗教が起る。この交代の標として古きトーテム會食が復活される。そこで兄弟の群は父ではない息子の血と肉とを食ふ。食ふことによつて神聖化し彼と同一化する。これが即ち聖餐式である。我々は永き時代の經過を通じてトーテム饗宴をば動物犧牲、神人的の人間犧牲、及び基督教の聖餐との同一性として見做してゐる。猶それらの總ての祭事の中に、人類を甚だしく惱ましたる、然かも又人類の大いに誇りとするかの犯罪の餘興を認めてゐる。キリスト教の聖餐は然し乍らその根柢は、父を改めて亡くす事、即ち贖はねばならぬ罪行を反復 る事である。フレーザーの言葉「基督教徒の聖餐は基督教よりも疑ひもなく遙かに古いサクラメント（聖典）を自分の中に吸收してゐる」は正鵠を得たものと認める。

註（一）「神を食ふ事」五一頁。……此問題の文獻に親しんだ者は、キリスト教の聖餐をトーテム會食に還元した事は此著者の創意によるものだとは認めぬであらう。

七

兄弟群が原父を亡きものにした過程は、人類史の上に抹殺し難き痕跡を留めた。而して此の記憶が薄らげば薄らぐほど、益々多數の代償物が出現した。(一) これらの痕跡を神話の中に求める事は困難ではないが、余は寧ろこれを避けて他の領域からこれを探求したい。それはオルフェイスの死に關するライナッハの内容豐富なる論文の指示に從はうと思ふ。(二)

註（一）「嵐」中のアリエル。

五尋深き水底に汝の父は臥せり。
御骨は珊瑚となり、
眼珠は眞珠なりき。
御體のいづこも朽つることなく
一切は寶となりぬ海に入りて。

註（二）「オルフェの死」La Mort d'Orphée——本書に屢々引用せる「祭祀、神話、及宗教」第二卷百頁以下。

希臘藝術史の中にはロバートソン・スミスが認めたトーテム宴會の光景と著しく似てゐるが、又著

しく複雜した場面がある。それは最古の希臘悲劇の場面である。一群の人物が皆同じ名で又同じ服裝で、一人の者を圍んで立つてゐる。その者の言語や動作のまゝに彼等全部は動かされる。卽ちこれは合唱隊と本來とは唯一人の英雄役とである。其後發達して第二第三の配役が作られて、敵役と英雄から分れた役とが現れた。併し英雄の特徵と合唱隊との關係には何等の變化はなかつた。悲劇の英雄は苦しむものときまつてゐた。これは今日でも猶悲劇の本質的の內容となつてゐる。彼は自ら所謂「悲劇的罪過」を負はねばならなかつた。この罪過の由來は何時でも容易に判るやうなものではなく、屡々それは決して普通の人の云ふ意味の罪過ではない。多くは神や人間の權威に對する反逆であつた。而して合唱隊は英雄に同情して諫止し警告し制止しようと企てたが、英雄が大膽な企てを敢行し、これに應じた懲罰が課せられた時には、彼の爲めに悲しみ歎いた。

何故に悲劇の英雄は苦しむものとされてゐるか。又英雄の「悲劇的」罪過は何を意味するか。我々は討論を打切つて速答しよう。英雄の苦しむのは彼は原父だからである。かの原始時代の大悲劇の英雄だからである。その大悲劇は此處に一つの傾向として幾度か繰返されるもので、悲劇的罪過は合唱隊をその罪より救はむが爲めに彼が一身に負はねばならぬその罪である。舞臺の光景は歷史上の光景を劇的に歪めた、云はゞ蜿曲なる僞善の爲に作られたものである。かの古代の事實では正しく合唱隊

が英雄の苦難の原因であつた。但し此處では合唱隊は參加と同情に身を裝らせるだけで、英雄だけがその苦難を負つた。彼の上になすりつけられた犯罪、即ち偉大なる權威者に對する潜上や反逆は實際には確かに合唱隊即ち兄弟群を壓迫してゐたものと同じものである。かくて悲劇の英雄は——彼の意志に反しても——合唱隊の贖罪者とされるのである。

特に希臘悲劇に於て神羊のディオニュソスの苦難と、彼と同一化する羊の從者の悲歎とが、演劇の内容であつたならば、既に消滅して了つた劇が、中世に於てキリストの熱烈な信仰を如何に新たに燃やしたかを理解する事は容易である。

さて上述の要約せる研究を結ぶに當つて、宗教・倫理・社會・藝術の起原はエヂプス・コンプレクスの中に包含されてゐるといふ結論を述べたい。このことは我々の今日までの理解の及ぶ限りでは、このコンプレクスが總ての神經症の核心となつてゐるといふ精神分析の決定と完全に一致するものである。民族の精神生活の此等の問題が「父に對する關係」と云ふが如き唯一の具體的の點から解決されるとは余にとつて大なる驚異である。恐らく他の心理的問題も亦この關係につながると思ふ。本來の意味の感情の雙存性、つまり同一對象に對する愛と憎との同時存在が重要なる文化形成の根柢に横はつてゐる事を我々は多くの機會で示した。この雙存性の由來に就いては何等知る處がない。たゞ我々

の感情生活の根本現象であらうといふ假定をなし得るのみである。然し又この變存性は、本來感情生活には關係のないもので、父に對して人間が抱いた父コンプレクス[1]——それは個人の精神分析的研究によつて今日猶その著しき顯現が證明されてゐる[3]——によつて獲得されるといふ可能性も亦注目に價するやうに見える。

註（一）或は兩親コンプレクス。

註（二）余は誤解され易ち故、此處に述べた叙述は導き出さるべき現象の複雜なる性質を決して等閑に附してゐない事を印象的に表明したいのである。それは宗教・道徳・社會の既知未知の起原に、更に精神分析的研究の考慮から現れたる新しき要素を加へむとするに過ぎない事である。この説明の全部の綜合は他の人に殘して置きたい。然しこの場合にかゝる貢獻は性質上、豬積な綜合中に決して中心的役割以外には演じられないことを主張したい。猜積な意義を附する迄には幾多の感情的抵抗を克服する必要のあることは云ふまでもない。

さて稿を終る前に注意すべき事は、この説明に際して包括的關係が甚しく輻合して仕舞つたのを見て、我々の前提の不確實と我々の結論の困難とに對して眼を蔽つてはならぬといふ事である。その困難に就いては二つだけ述べよう。それは多くの讀者は既に氣付かれてゐるかもしれない。

第一に、余は群團心理の精神過程は個人精神生活に於けると同樣に起るといふ假定を、到る處で根

抵としてゐた。これは何人でも氣付かれた事と思ふ。就中一つの行爲の爲の罪の感が數千年を超えて存續し、この行爲に就いて何等知る事の出來なくなつた時代にまでも有効に留まるものとした。父から虐待されてゐる息子の代に出來た感情過程を、父を亡きものにした爲に斯樣な虐待から免れた處の新しい代にまで繼續するものとした。これは如何にもむづかしい考へ方であつて、斯く前提しなくとも濟む他の說明方法があつたならば、その方がより勝つてゐるであらう。

然し乍ら更に深く考ふる時、この大膽なる闡明に對しては我々獨りが責任を負ふべきでない事を知る。群團心理を假定せずしては、又個人々々の罪過の爲めに精神活動の中絕を超えて繼續してゆく處の人類の感情生活の持續性を假定せずしては、民族心理學は全然成立しないのである。一代の精神過程が次代まで繼續しないとすれば、又各代が一々その生活態度を新らしく樹立せねばならぬとすれば、此の世界に於ては何等の進步も發達も存在しないであらう。そこで新らしい二問題が生ずる。どの程度まで代の連續の中に精神の持續性を認め得るか、又は如何なる手段と方法によつて一代がその精神的狀態を次の代に傳へて caれるか。余はこの問題が悉く闡明されてゐるとか、又は直ぐ考へ出される傳說や直接的報告でこの要求が充たされるとは主張しない。一般に民族心理學は、期待された持續性が、相次いで消滅する時代の精神生活の中に如何なる仕方で作り出されるかに就いては殆んど考究し

てゐない。この題目の一部は精神素質の遺傳といふ事で考究されてゐるらしい。然しそれを現實に覺醒させるには個人生活中に或種の刺戟が必要である。「汝は、汝の父祖より繼承したものは、これを所有すべく努力すべし」といつた詩人の言葉は正にこれであらう。然し我々の精神動力を何等の痕跡現象を殘さぬ程に跡方もなく抑壓する事が出來るといふ事を認め得るならば、この問題は更に益々困難を加へるであらう。然し乍ら斯樣な事は存在しないのである。最も強き抑壓を以てしても歪められた代償力及びそれより生ずる反應の餘地を取去る事は出來ない。然し我々の假定し得る事は、如何なる代と雖もより重要なる精神過程を次の代の前に隱して置くことは出來ない事である。精神分析の敎ふる處によれば、すべて人間は無意識の靈的活動の中に一つの裝置を持つて居り、それによつて他人の反應を解釋する事が出來るとされてゐる。卽ち他人が彼の感情活動の表現に作用させた處の歪みを矯正するのである。而して原父に對する原始的關係を捨て去つた處の總ての風習、儀式、法律を無意識的に理解するといふ方法によつて、後代にも亦かの感情的遺物の繼承が可能となるのである。

精神分析的の思考方法によつて、又他の反對を提出することが出來る。

我々は原始社會の最初の道德的法律や倫理的制限をば、初めて行つた或る行爲——その人に犯罪であるといふ概念を與へたところの行爲に對する反應であると考へた。彼等はこの行爲を後悔して、再

び繰返さないやうに、又この行爲によつて利得を獲ないやうに決心した。この創造的な罪の感は今日我々の裡に消滅してはゐない。即ち神經症者にあつては非社會的にこれが作用して、新しき道德的律則、持續的制限を作り出し、既に犯した非行の贖ひとなり、又新たに犯されむとする非行に對する豫防となつてゐるのを認める。(一) 然し乍ら若し我々がこの神經症患者に就いて斯かる反應を喚起させた行爲を吟味して見るならば、吾々は失望するであらう。我々の見出すものは行爲ではなくして、それは惡を遂行せむとして然かもその實行を制止されてゐる處の衝動、即ち感情活動に過ぎないものである。神經症患者の罪の感はその根柢となつてゐるものは單に精神界の事實であつて、現實の事實ではない。故に神經症の特徴は、精神界の事實を現實の事實として取り、普通人が現實に對してのみ反應すると同一の眞劍さをもつて精神上に反應する事である。

註（一）タブーに關する本書第二章參照。

これは未開人に於ても同樣ではなかつたらうか。彼等の精神作用が異常に高く評價されたのは、彼等のナルチス的編制の部分的表現だからであると主張する我々の說は正しい。(二) 從つて父に對する敵意の單なる衝動や父を殺して喰はむとする願望空想の存在は、トーテミズムやタブーを作つた道德的反應を生み出すに十分なものであつたらう。かくて吾人は我々の誇りとする文化的所有物の始原を、我

我の感情を害ふべき忌はしき犯罪に溯つて歸せしめる必要がなくならうと思ふ。かの始原から今日までに及んでゐる因果的な連鎖は、この際何等の障碍を受けない。何故ならば精神界の事實はこのあらゆる結果を擔ふに足るだけの重要性を十分持つてゐるからである。父群の形態から兄弟縉落の形態に社會の變化が事實上起つたといふ說は抗辯を受けるであらう。これは强固なる論題で未だ決定されてゐない。斯ういふ變化は餘り强力な仕方ではなくとも起り得たかも知れない、又起り得たとしても道德の反應を招來する條件は十分に含んでゐた筈である。原父の壓迫を感じてゐる間は彼に對する敵意の感情は當然であり、故に悔悟感の起るのは別の時期を持たねばならないのである。同樣に父に對する雙存性關係から導かれるもの總て、タブー及び犧牲規則が最高の眞摯さと完全なる現實的といふ特徵を持つたといふ第二の抗議も支持し難いものである。また强迫神經症者の儀禮や禁制もこれと同じ特徵を現し、然かも單に精神界の事實として卽ち決意として見做されるのみで、實行ではないのである。我々は、物質的價値の充滿せる現代の無味枯淡なる世界から、內面的にのみ豐富たる原始人や神經症患者の世界に對して、單なる思想や願望に對する侮蔑を向けることのないやう努めねばならぬ。

註（一）「アニミズム、魔術、全能念慮」の章を參照。

我々は玆に實際容易ではない斷定に直面してゐる。然し他人には根本的に見える區別も我々の判斷

では對象の本質に觸れてゐないことを承認した後に着手しよう。原始人の願望や衝動が事實としての完全なる價値があるものならば、斯樣な考へ方は十分理解した上で從ふべきで、それを我々の規準を以て訂正してはならない。然かも其際、我々に斯かる疑惑を起させた神經症の典型なるものを我々は犀利に洞察したいと思ふ。今日過度の道德の壓迫の下にある強迫神經症患者が、精神界の現實である誘惑に對してすら防禦し、僅微な衝動に對してすら自身を懲罰するといふのは本當ではない。それには又病歷的現實の一部も含まれてゐる。卽ちこの人々は子供時代に於て不良の衝動以外には何も持たなかつたもので、この衝動を子供の能力で出來得る限り行動に出したのである。善良すぎる人々は、總べてその子供時代に、後の過度の道德時代の先驅又は前提として不良時代を持つてゐた。原始人の精神界の事實は（その構成に就いては何等の疑問もないが）最初は現實界の事實と區別されてゐなかつた事、又原始人は總ての證言によれば行はむと目論んだ事を實行したといふ事を知つたならば、原始人と神經症患者との類推は更に深く根本的に立證され得たであらう。

然し又神經症患者との類推によつて、原始人に就いての判斷を餘り廣く考へ過ぎてはいけない。兩者の差別も亦考へて置く必要がある。確かにこの兩者、野蠻人と神經症患者にあつては、思考と行爲との間に我々が考へるやうな鋭い差別はない。然し乍ら神經症患者は先づ第一に行爲を禁制されてゐ

る。彼にあつては、思考は完全に行爲の代償物になつてゐる。處が原始人は禁制されてゐない。思考は猶豫なしに行爲に轉ずる。行爲はむしろ思考の代償と云ひ得る。それ故に余は思ふに、最後の確實なる結論といふ意味ではないが、「太初(はじめ)に行ありき」といふ事が此の論の場合に於てよく肯定され得ると思ふ。(終)

昭和七年一月二十日印刷
昭和七年一月廿五日發行

フロイド精神分析學全集
（自我とエス・トーテムとタブー）
定價金壹圓八拾錢

譯者　矢部八重吉
　　　對馬完治

發行者　和田利彦
東京市日本橋區通三丁目八番地

印刷者　吉原良三
東京市牛込區早稻田鶴卷町一〇七

印刷所　株式會社 康文社印刷所
東京市牛込區早稻田鶴卷町一〇七

發行所
東京市日本橋區通三丁目八番地
春陽堂
振替東京一六一七番・電話日本橋一五

フロイド精神分析學全集

（第一卷）**夢の註釋**　・定價 一圓五十錢・ ・送料 十二錢・　大槻憲二譯

第一章夢に意味あり、第二章夢の機構、第三章何故に夢は願望を扮裝するか、第四章夢の分析、第五章夢に於ける性、第六章夢の忘却、第七章退行、第八章夢に於ける願望充足、第九章夢の機能、第十章第一次的及び第二次的現象——摘要　附錄、精神分析學語彙（說明付）

（第二卷）**日常生活の精神分析**　・定價 一圓七十錢・ ・送料 十二錢・　大槻憲二譯

第一章固有名の忘却、第二章外國語の忘却、第三章名稱の忘却と文句の忘却、第四章幼時記憶及び隱蔽記憶について、第五章云ひ損ひ、第六章讀み損ひと書き損ひ、第七章印象及び意圖の忘却、第八章行り損ひ、第九章症狀行爲と偶然行爲、第十章誤り、第十一章複合的行り損ひ、第十二章決定觀・偶然信仰と迷信・種々の見地

（第三卷）**社會・宗教・文明**　・定價 一圓八十錢・ ・送料 十二錢・　長谷川誠也譯　大槻憲二譯

一、**群衆心理と自我の分析**　第一章緖言、第二章ル・ボンの集團心理說、第三章その他の集團心理說、第四章暗示とリビドー、第五章人爲的集團（敎會と軍隊）、第六章爾餘の諸問題、第七章同一化、第八章惚れ込みと催眠狀態、第九章群集本能、第十章集團と原始群體、第十一章自我の或る段階、第十二章追錄（原著者肖像六十六歲當時）

二、**宗敎の將來**　第一章以下第十章まで

三、**文明と不滿**　第一章大海原のやうな感情、第二章宗敎は幸福を與へるか、第三章文明とは何か、第四章文明の缺陷、第五章攻擊慾と文明、第六章エロスと死の本能との鬪爭、第七章良心の起源、第八章餘論

長谷川誠也著

文藝と心理分析

定價二圓七十錢・四六判布裝
送料十六錢・六四二頁

人間心理と文學作品との相互關係を檢討する場合、當然それは文學のメトーデの解剖にまで及ばねばならぬ。プルースト並にジョイスの小說、更にシュールレアリストの詩は卽ち文學のメトーデの心理の世界への侵入に外ならない。本書はかうした文學と心理學との交渉關係を、文學のメトーデの側から見てフロイド・アドラー・ユング等心理學の代表的學說を再檢討したもので、恐らく文學の側から心理分析を觀たものとしては最も新しい進歩的な文獻である。

第一部　文藝と心理分析
第一章　心理分析の文學
第二章　文明に對するアンビバレント心理
第三章　內省と自我
第四章　リビドオ說と心理タイプ
第五章　無意識の意義
第六章　フロイドの無意識說
第七章　アドラーの優越慾說
第八章　ユングの集合無意識說
第九章　夢と象徵
第十章　白日夢と文藝
第十一章　心理タイプと美學說
第十二章　溯源的研究の危路
第十三章　心理學的研究と近代文藝
第十四章　文藝と自我の再生
第十五章　結　尾
第二部　參考資料
索　引